

عبدالمجید بادی  
آجوائے و آشاہ

مستند  
ذکر تحسین فریقی



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عبدالمجید یادی

# عبد الماجد سیادی اجوائے و آشاہ

ڈاکٹر حسین فریقی

ادارہ ثقافت اسلامیہ  
۲۔ کلب روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

۱۹۹۳

طبع اول

ڈاکٹر رشید احمد جان حسری

ناشر

ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ،

۲۔ گلبروڈ، لاہور

پبلسٹیٹیو سوسائٹی، لاہور

طبع

۱۰۰ روپے

قیمت

پبلسٹیٹیو سوسائٹی، لاہور  
۱۰۰ روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان اسلام آباد  
کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

والد مرحوم شیخ محمود اختر کے نام  
ط نفعی بیاد تو می کشم جمع پر سنہ ۱۳۵۷ھ  
انہوں نے اپنا  
بیت علی ادنیٰ بنا۔

## پیش گفتار

زیر نظر اوراق میرے پی ایچ ڈی کے مقالے پر مشتمل ہیں جو میں نے مولانا عبدالماجد دریا بادی کی کثیر الجہات شخصیت پر لکھے۔ انھوں نے ادب، انشا، فلسفہ، نفسیات، انتقاد، سوانح، سیرت، تفسیر، ترجمہ غرض ایسے علمی ادبی، سوانحی، سیرتی، تنقیدی اور تفسیری موضوعات پر قلم اٹھایا جو ہر لکھنے والے کے بس کا روگ نہیں۔ عشق نبرد پیشہ کی طرح ان میدانوں کے لیے بھی کسی مرد مبارزہ طلب کی ضرورت تھی اور ماجد ایک ایسے ہی فرد فرید تھے۔

پیش نظر مقالے میں میں نے ماجد کے احوال اور تمام علمی فتوحات پر روشنی ڈالنے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ یہ اوراق ناظرین کرام کے ہاتھوں میں ہیں۔ وہ بہتر فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس کاوش کی کیا علمی، ادبی اور تحقیقی اہمیت ہے۔ بہر حال میں نے اس کی تدوین و ترتیب کے لیے نہ صرف پاکستان میں قابل حصول لوازم سے استفادہ کیا ہے بلکہ ہندوستان کی بیشتر لائبریریوں کو بھی کھنگالا ہے۔ اپنے مختصر قیام ہندوستان (۱۹۸۳ء) کے دوران میں، میں نے جامعہ ملیہ دہلی اور دتی یونیورسٹی کی گرانقدر لائبریریوں کے علاوہ کھنٹو یونیورسٹی لائبریری اور خصوصاً ماجد کے ذخیرہ نوادرات سے خاصا استفادہ کیا ہے۔

ماجد نے یکم مارچ ۱۹۱۰ء کو شبلی کی "الکلام" پر ایک طالب علم کے نام سے اپنا سلسلہ تنقیدات شروع کیا تھا جو یکم جنوری ۱۹۱۱ء تک جاری رہا۔ یہ تنقیدی اقتضا لکھنؤ کے معروف ماہنامے "الناظر" میں شائع ہوتی رہیں۔ یہ قسطیں اپنی ناقص صورت میں تو پاکستان میں

دستیاب ہوئیں لیکن اپنی حکمت میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کی لائبریری ہی سے ملیں۔ میں نے اس مقالے کی تدوین میں ان تمام اقساط سے استفادہ کیا ہے۔

کسی بھی شخصیت کی تعظیم میں مکاتیب کی جو اہمیت ہے اس سے کسی ذی علم کو انکار نہیں ہو سکتا۔ راقم نے اس باب میں ماجد کے ۲۱۹ غیر مطبوعہ مکاتیب مختلف ذرائع سے حاصل کیے اور ان سے اپنے مقالے کی ترتیب میں جا بجا فائدہ اٹھایا ہے۔ خطوط کا بیشتر حصہ نقول کی صورت میں ممتاز محقق جناب مشفق خواجہ اور انیس شاہ جیلانی کی نوازشات کے باعث دستیاب ہوا۔ جناب مشفق خواجہ نے جو خطوط فراہم کیے، وہ ان کے والد گرامی (موم خواجہ عبدالوحید کے نام لکھے گئے تھے جب کہ موخر لڈ کرنے جو خطوط مرحمت کیے وہ رئیس احمد جعفری کے نام تحریر کیے گئے تھے۔ راقم السطور ان دونوں حضرات کے لیے سراپا سپاس ہے۔ اسی طرح چند مکاتیب جناب ابو سلمان شاہ مجاہد پوری، جناب شفقت جیلانی اور جناب ظفر علی قریشی نے مرحمت کیے ہیں ان حضرات کا بھی شکر گزار ہوں۔

ماجد کے متنوع علمی کارناموں کا بیشتر حصہ اب بھی متعدد رسائل و جرائد میں بکھرا پڑا ہے، نیز صدق میں ان کے مضامین کا ایک گرانقدر سرمایہ موجود ہے جو اب تک مدون نہیں ہو سکا ہے۔ راقم نے نہ صرف ایسے مضامین سے جا بجا اور موقع بہ موقع استفادہ کیا ہے، پھر ایک زمانے میں ماجد نے انگریزی میں بھی متعدد مضامین لکھے تھے جو ہندوستان کے ممتاز انگریزی رسائل و اخبارات مثلاً 'EAST AND WEST' BOMBAY اور 'MODERN REVIEW' اور 'CHRONICLE' میں شائع ہوئے تھے بلکہ موخر الذکر میں تو ایک مدت تک وہ اردو کتب پر انگریزی میں تبصرے بھی لکھتے رہے۔ ان تمام مضامین سے بھی ان اوراق کی تدوین میں مدد لی گئی ہے۔

اس مقالے کی تدوین و ترتیب میں جن حضرات نے اپنے قیمتی شعوروں سے نوازا ان میں ڈاکٹر قیوم الدین ہاشمی اور ڈاکٹر معین الدین عقیل خصوصیت سے لائق ذکر ہیں کہ بعض منابع کے سلسلے میں ان دونوں



حضرات نے رہنمائی کی۔ میں ان حضرات کے لیے مجسم امتنان ہوں۔

ڈاکٹر غلام حسین ندو الفکار اور ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا جو میرے زیر نظر مقالے کے نگراں تھے میرے خصوصی شکر کے مستحق ہیں۔ ان سے حاصل ہونے والی رہنمائی میرے لیے سرمایہ فخر ہے۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کا شکر یہ اس لیے بھی فخر پر واجب ہے کہ انھوں نے مقالے کی تسوید کے دنوں میں میرے تدریسی اوقات میں خاطر خواہ تخفیف فرمائی۔

زیر نظر مقالے کی ترتیب و تدوین میں حکیم عبدالقوی دریا بادی مدیر "صدق جدید" (کنوٹ) اور جناب نسیم الزماں (کراچی) نے غیر معمولی دلچسپی لی۔ انھوں نے مباحث کی تازہ ترین کتب اور ان پر شائع ہونے والے مواد کی نشاندہی سے لے کر "صدق" اور "صدق جدید" کے متعدد فائلوں کی ترسیل اور دوسرے متعلقہ قیمتی مواد کی فراہمی تک جو متعدد احسانات کیے ان کے لیے راقم السطور ان دونوں حضرات کا شکر گزار ہے۔

میری گزارش پر جناب مشفق خواجہ نے حال ہی میں زیر نظر مقالے کو لفظاً لفظاً پڑھا اور مفید مشوروں سے نوازا۔ ان کے مشوروں کی روشنی میں مقالے پر اپنے اطمینان کی حد تک نظر ثانی کر لی گئی ہے۔ اس ضمن میں بعض دیگر اہل علم کے ارشادات بھی پیش نظر رہے۔ میں ان تمام حضرات کا ممنون احسان ہوں۔

یہ مقالہ ادارہ ثقافت اسلامیہ کے زیر اہتمام شائع ہو رہا ہے جس کے لیے راقم ادارے کے ناظم، مسٹر دانشور جناب ڈاکٹر رشید احمد جالندھری کا سپاس گزار ہے۔

تحسین فراقی

شعبہ اردو، یونیورسٹی اور نیشنل کالج لاہور

# فہرست ابواب معہ تفصیل

- ۱۲ باب اول : سوانح و شخصیت
- ۱۴۳ باب دوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت نقاد
- ۲۴۱ باب سوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت مترجم و شارح
- ۳۶۵ باب چہارم : عبدالماجد دریابادی اور مختلف اصناف ادب فن
- ۳۶۵ فصل اول : عبدالماجد دریابادی بحیثیت سوانح نگار
- ۴۰۱ فصل دوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت شخصیت نگار
- ۴۱۴ فصل سوم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت خودنوشت سوانح نگار
- ۴۳۲ فصل چہارم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت سفرنامہ نگار
- ۴۵۱ فصل پنجم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت مکتوب نگار
- ۴۷۴ فصل ششم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت شاعر
- ۴۸۱ فصل ہفتم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت ڈرامہ نگار

- ۴۹۱ : فضل ہشتم : عبدالماجد دریا بادی بحیثیت محقق و مترجم
- ۵۱۱ : باب پنجم : اذکار و مجاہد
- ۵۱۵ : فضل اول : عبدالماجد دریا بادی بطور فلسفہ شناس
- ۵۲۰ : فضل دوم : عبدالماجد دریا بادی بطور نفسیات دان
- ۵۷۵ : فضل سوم : عبدالماجد دریا بادی بطور مفسر قرآن
- ۶۳۴ : فضل چہارم : عبدالماجد دریا بادی بطور عالم دین
- ۶۶۱ : باب ششم : عبدالماجد دریا بادی بطور صحافی
- ۶۹۵ : باب ہفتم : عبدالماجد دریا بادی کا اسلوبِ نثر
- ۷۷۷ : مصادر و منابع :

## سوانح و شخصیت

### خاندانی پس منظر

عبدالماجد قرمانی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ خاندان کے مورث اعلیٰ قاضی القضاة شیخ معز الدین ملقب بہ قدوة العلم والدین یا عرف عام کے مطابق قاضی قدودہ تھے۔ مشہور ہے کہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجیریؒ کے براہِ طریقت تھے۔ انہی کے زمانہ میں ملکِ روم سے ہندوستان آئے اور انہی کے حکم سے قصبہ اودھ (ابو دھیا) ضلع فیض آباد میں آباد ہوئے۔ مزار میں مسجد بابری سے ایک فرلانگ کے فاصلے پر مشرق میں ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی صاحب سلطان شہاب الدین غوری کے زمانہ میں دہلی آئے اور نو سال قیام کے بعد سلطان شمس الدین التمش کے عہد میں فرمائشِ سلطانی پر کھنڈو کا رخ کیا اور جگور، رسولی (قدیم نام ہر رسولی تھا) وغیرہ میں ہندو زمینداروں کی مزارحمت پر فتح پانچ کے بالآخر قصبہ اودھ (ابو دھیا) پہنچے۔ قاضی صاحب کا شوقِ جہاد اور غارتِ تشریح و تقویٰ سب روایتوں میں مشترک ہے۔

اوپر کے بیان سے قیادور ہوتا ہے کہ شاید معین الدین چشتی اجیریؒ اور سلطان شہاب الدین غوری کے زمانہ میں خاصاً بعد سے حالانکہ دونوں حضرات امتہانی قریب العمد بلکہ معاصر تھے۔ شہاب الدین غوری نے مارچ ۶۱۲-۶ میں شہادت پائی اور معین الدین چشتی کا انتقال ۱۲۳۵ء میں ہوا۔

مذکورہ بالا دونوں روایات کے علاوہ ایک روایت اور بھی ہے جس کا ذکر مولانا ماجد نے اپنی

۱۔ عبدالماجد دریا بادی، عبد قریب کا ایک گم نام عالم — مولانا مظہر کریم دریا بادی،

آپ بیٹی میں کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”خاندان کے مورث اعلیٰ کا نام قاضی معز الدین عرف قدوة الدین تھا۔ اُن کا زمانہ گما جاتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی کا تھا اور وہ محمود غزنوی کے ہم عصر تھے۔ مشہور ہے کہ سلطان محمود ہی کے زمانہ میں کسی لشکر کے ساتھ ہندوستان آئے اور قصبہ اجودھیا (ضلع فیض آباد) میں مقیم ہو گئے۔ وہیں ایک مزار بھی ان کی جانب منسوب ہے۔“

اس کا مطلب یہ ہوا کہ قاضی قدوہ کے باب میں صحیح عہد کا تعین نہیں ہوا۔ محمود غزنوی کا عہد دسویں صدی عیسوی کے آخری تین اور گیارہویں صدی کے ابتدائی تین برسوں تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کی دقات ۱۰۳۰ء میں ہوئی۔ اگر قاضی قدوہ کو محمود غزنوی کا معاصر مانا جائے تو اس صورت میں وہ روایت قابل تسلیم نہیں جس کے مطابق وہ معین الدین چشتی کے معاصر ٹھہرتے ہیں کیونکہ نہنگ میں ڈیڑھ دو سو سال کا فصل پڑتا ہے۔ قاضی صاحب کے صحیح عہد کا تعین اس لیے بھی مشکل ہے کہ حضرات صوفیہ و صالحین کے احوال پر مشتمل بعض مستند کتب میں ان کا کبھی ذکر نہیں۔ ”نہات الانس“ (جمالی)، ”انتصاح عن ذکراہل الصلاح“ (حافظ علی انور قلندر)، ”شمس العارین“ (مولانا شاہ محمد سراج الیقین) اور ”اخبار الاحیاء“ (عبدالحق محدث دہلوی) ان کے ذکر سے خالی ہیں۔

قاضی صاحب (قاضی قدوہ) موجودہ قدوائی خاندانوں کے شجروں کے مطابق نسباً امرائلی تھے۔ شجرہ نسب جریٹون بن حضرت موسیٰؑ سے گزرتا ہوا حضرت لاوہ (انگریزی قالب میں Li-oi فرزند سوم حضرت یعقوبؑ تک پہنچتا ہے۔ ایک قول یہ بھی نقل ہوتا چلا آیا ہے کہ امرائلی نہیں بلکہ سادات میں سے تھے۔ صرف شادی امرائلیوں کے شاہی خاندان میں ہوئی تھی اس لیے خود بھی امرائلی مشہور ہو گئے۔ واللہ اعلم۔ اتنا بہر حال مسلم ہے کہ گھنٹو اور جواری گھنٹو کے شجروں

۱۲۷ عبدالمجاہد دریا بادی: آپ بیٹی ص ۲۲۷ - دلچسپ بات یہ ہے کہ ”نقوش“ کے

آپ بیٹی نمبر (جون ۱۹۶۲ء) میں بھی دریا بادی سے ان کا ہندوستان میں ورود خواہر

اجمیری کے عہد میں بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۱۰۶

صدرِ قی و عثمانی و انصاری اپنی عالی نسی پر فخر کے خوگر تھے۔ خود انھوں نے بڑھ کر قدوائیوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور بلا تکلف اپنی لڑکیاں ان کے عقد میں دینے لگے۔ اس طرح قدوائیوں کی عالی نسی مسلم ہو گئی اور نسل و نسب کے لحاظ سے یہ کسی سے بیٹے نہ رہے اور اسی زمرے میں شمار ہونے لگے جس میں عباسی، انصاری، علوی، عثمانی وغیرہ تھے۔ مسلم حکومت کے دوران اس کنبہ میں عالم و فاضل، مشائخ و درویش، اطباء اور سرکاری عہدہ دار برابر پیدا ہوتے رہے اور جب انگریزی حکومت آئی جب بھی قدوائیوں کے علمی و منصبی امتیاز میں کوئی کمی نہ آنے پائی اور اس وقت ۱۹۶۷ء تک شفیق الرحمن قدوائی (وزیر تعلیم صوبہ دہلی) اور رفیع احمد قدوائی (نامور وزیر مرکزی) سے لے کر خدا معلوم کتنے ادیب و شاعر، کتنے طبیب و ڈاکٹر، کتنے وکیل و بیرسٹر، کتنے عالم و درویش اسی خاندان سے اٹھ چکے ہیں۔

قاضی قدوہ کی نسل میں ان سے کوئی دس پشتوں کے بعد ایک بزرگ و نمایاں، سستی مخدوم شیخ محمد آبکش (متوفی ۱۳۴۶ھ) کی نظر آتی ہے۔ ان کی گیارہویں پشت میں مولوی مظہر کریم پیدا ہوئے۔ ابن شیخ مخدوم بخش ابن شیخ کریم بخش۔ فقر و مشیخت خاندانی ورثہ تھا۔ علم و فضل کی تحصیل خود کی۔ چار بھائیوں میں یہ سبھلے تھے۔ یہی مولانا ماجد کے حقیقی دادا تھے جب کہ مولانا کے حقیقی نانا مولوی نور کریم تھے جن کا ذکر آگے آتا ہے۔

کسی بھی شخصیت کے مخصوص میلانات، رجحانات، طرز احساس، طرز فکر اور کردار و شخصیت

۳۰ عبدالماجد دریا بادی و عبد قریب کا ایک گستاخ عالم — مولانا مظہر کریم دریا بادی

صدق جدید ۹، دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۶۔

۳۱ آپ بیتی ص ۲۵۔

۳۲ صحیح عیسوی سنہ ۱۳۷۶ء ہشتابے۔

۳۳ باقی تین کے اسماء ہیں، مولوی حکیم نور کریم، متوفی ستمبر ۱۸۷۱ء، مولوی حاجی مرتضیٰ

کریم (متوفی ۱۸۷۳ء) اور مولوی کریم (متوفی ۱۸۷۹ء)

۳۴ بحوالہ سابقہ صدق جدید ۹، دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۶۔

کی کامل تقسیم کے لیے جہاں اس کے عہد کا ذکر ضروری ہو تب سے وہاں اس کے آبا و اجداد کے عادت و خصائل اور میلانات و ترجیحات کا شعور اور فہم بھی نہایت ضروری ہے کیونکہ نسلی اثرات سے کسی صورت میں بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا ماجد کی شخصیت کی تعمیر و تحیر میں اپنے ماحول و موثرات کے علاوہ ان نسلی اثرات نے بھی اہم حصہ لیا ہے اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مخدوم شیخ محمد آبکش اور مخدوم زادگان کا ذرا تفصیلی ذکر ہو جائے۔

مولانا ماجد کے مورث اعلیٰ شیخ محمد آبکش حشٹی نظامی شاہان شریقیہ جو پورہ کے عہد میں اپنے جد امجد قاضی عبدالکریم سرسٹودی کے پاس سے پڑوس کے قبضے محمود آباد میں آئے شہ قاضی عبدالکریم سرسٹودی، آبکش کے نانا نہیں تھے جیسا کہ صاحب تاریخ دریا باد نے لکھا ہے بلکہ داد تھے جیسا کہ مولانا ماجد نے "آپ بیتی" میں بالصرحت لکھا ہے۔ آپ کے کشف و کرامات کے متعدد واقعات زبان زد عوام ہیں۔ نامور سلاطین دہلی مثلاً شہنشاہ اکبر، شہنشاہ جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے درباروں سے آپ کی اولاد کے نام جائیدادوں اور معافیوں کے پروانے جاری ہوتے رہے۔

تحقیقات سے پتا چلتا ہے کہ آپ کے خاندانی بزرگوں کے قبضے میں علاوہ ایک ہزار اٹھاون بیگم پخت اراضی کے چک چار موٹو، چکوکات کھیو راج پور وغیرہ، چک دھند سے پورہ دو موضع ضلع بہرائچ میں، سرائے سنگی، شیخ پور پنڈنا، نصف خطیب پور عرف کھتری پور، پورہ شاہ خوباں عرف کھوبا کا پورہ اور وغیرہ مواضع بھی تھے۔

حضرت مخدوم صاحب کا خاص مجاہدہ یہ تھا کہ کنویں سے پانی بھر بھر کر لوگوں کو پلاتے اور نمازیوں کو وضو کراتے۔ اس خدمت کی بنا پر ان کا لقب "حضرت مخدوم آبکش" پڑ گیا۔ آپ کا تذکرہ مشائخ کی متعدد کتابوں میں موجود ہے، مثلاً "مرآة الاسرار" (فارسی) کتاب شیخ نامہ (فارسی)

۹۹ تفصیل کے لیے دیکھیے "تاریخ دریا باد" (منشی برج بھوکن لال محب) ص ۹۹

۱۰۰ ص ایضاً

۱۰۱ ص ایضاً

وغیرہ۔ علاوہ ازیں "خزینۃ الاصفیاء" میں بھی آپ کا ذکر منسوب ہے !

۱۲ "شیخ فخر الدین بجنوری و شیخ محمد آیکش دریا بادی از کاملین شیخ الوافتح است" ۱۲

قصبہ محمود آباد سے شاہی عامل دریا خاں جا کر انھیں اس خطہ دیران میں لے آئے اور حضرت مخدوم نے ان کے نام پر اس کا نام دریا بادرکھ کر اس کی آبادی کی بنیاد ڈال دی۔ ۱۳

یہیں انتقال فرمایا۔ مولانا ماجد مرحوم کے مکان کے متصل ان کا سادہ سا مزار ہے۔ خود مولانا کو جگہ انہی کے پہلو میں ملی۔ آیکش نے ۸۸۰ھ / ۱۴۷۶ء میں وفات پائی۔ تاریخ وفات "آفتاب کشف" سے برآمد ہوئی ہے۔ مالک رام صاحب نے نہ جانے کیسے تاریخ وفات ۱۸۸۴ء لکھ دی ہے جو صریحاً غلط ہے۔ ۱۴

آیکش ہشتی تھے۔ بعد کو زور "قادریت" کا ہو گیا۔ دریا باد کے جواریں قادریت کا مشہور مرکز درگاہ بانسہ تھی اور وہاں کے سجادہ نشینوں سے مولانا ماجد کی دو حقیقی چھو بھیاں بیاہی تھیں۔ مذہب میں پیرزادگی رسموں کا عنصر بھی خاصا شامل تھا۔ ۱۵

مخدوم آیکش سے مولانا دریا بادی کی اولاد تک شجرہ نسب یوں بنتا ہے :

(شجرہ نسب اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں)

۱۱ تفصیل کے لیے دیکھیے "تاریخ دریا باد" (منشی برج بھوکن لال محب) ص ۱۰۱

۱۲ غلام سرور لاہوری: "خزینۃ الاصفیاء" جلد اول ص ۳۹۶

۱۳ آپ بیتی ص ۲۷۔ برج بھوکن لال محب نے "تاریخ دریا باد" میں بجا طور پر اس خیال سے اختلاف کیلئے۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

۱۴ مالک رام د "مذکرہ معاصرین" جلد چہارم، ص ۱۸۱

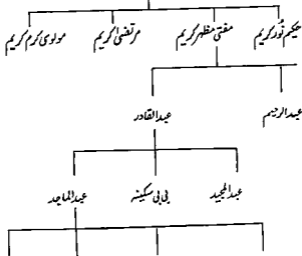
۱۵ یونس نگرانی ندوی، "خیالات"، ص ۸



شجرہ نسب  
مخدوم آبکش

شیخ کریم بخش

مخدوم بخش



رافت النساء      حیرا خاتون      زمیرا خاتون      زابدہ خاتون

مولانا ماجد کے حقیقی دادا اور ان کے تینوں بھائی اپنے علم و فضیلت، تقویٰ، بردباری، استقلال مزاج، سخاوت اور اصول پسندی کے باعث معروف تھے۔ مولانا ماجد نے اپنی ددھیال اور نخیال دونوں کے خصوصاً نص فیصلہ ورثے میں پائے تھے۔ ماجد کے حقیقی دادا مفتی مظفر کریم کے بڑے بھائی اور ماجد کے حقیقی نانا جناب مولوی محمد نور کریم کا ذکر سب سے پہلے کیا جاتا ہے جو اپنے وقت کے نامور طبیب تھے۔

مولوی محمد نور کریم (۱۲۰۸ - ۱۲۸۸ھ) بمقام دریا باد پیدا ہوئے، علوم عربیہ و فارسی کی

تحصیل علمائے فرنگی محل سے کی۔ علم طب ہندوستان کے مشہور و کمنہ مشق استاد حکیم محمد علی عرف حکیم نیا لکھنؤ سے حاصل کیا اور وہ قابلیت پیدا کی کہ استاد کو شاگرد پر تازہ ہو گیا۔ ۱۷۷۰

پہلے لکھنؤ میں مطب شروع کیا، لیکن چونکہ نازک ذمہ داریاں طبیب پر عمل و مذہب عائد ہوتی ہیں، ان سے مولانا بہ اسن الوجہ سبکدوش نہیں ہو سکتے تھے لہذا مطب کو خیر باد کہہ کر روس و تدریس میں بدل و جان مشغول ہو گئے۔ اس غیر معمولی فیاضی سے ان کے استاد ناراض ہو کر فرمانے لگے کہ اگر میں جانتا کہ تم اس شریف فن کو اس طرح عام طور پر ظاہر کر دو گے تو میں ہرگز نہ سکھاتا۔ مولانا نے عرض کیا کہ جس وقت میں نے اس علم کو شروع کیا تھا اور مجھے اس کے حاصل کرنے میں دقیق اور زمیتیں پیش آئیں تو میں نے خدا سے معاہدہ کیا کہ اگر مجھے یہ فن حاصل ہو جائے تو میں کسی طالب فن سے نعل نہ کروں گا۔ اب کا میاب ہو جانے پر اس کا ایفا کر رہا ہوں۔ یہ معقول جواب سن کر حکیم نیا صاحب بہت خوش ہوئے اور اجازت دے دی کہ خوب پڑھاؤ۔ چنانچہ یہ آخر عمر تک علم طب پڑھاتے رہے۔ انتقال کے وقت سات سو شاگردوں کا شمار ہوا تھا۔ ان کے حلقہ تدریس میں صرف ہندوستان ہی کے طلبہ کی کثرت نہ تھی بلکہ کابل، قندھار، کاشغر، شیراز، تہران تک کے طالب علم آتے اور فیض حاصل کرتے تھے۔۔۔ علمی حلقہ میں حکیم صاحب "طبیب گر" کے خطاب سے مشہور ہو گئے تھے۔ ۱۷۷۰

حکیم صاحب علاوہ طب کے علم ادب وغیرہ کی بھی تعلیم دیتے تھے اور اس تعلیمی سلسلے میں اکثر انگریز بھی شامل تھے۔ فارسی و عربی کے ساتھ ساتھ اردو زبان سے بھی دلچسپی تھی اور اس ترقی کے بڑے حامی اور ترقی خواہ تھے۔ اُس زمانے میں عام طور پر اردو متر کار وراج نہ تھا اس لیے مولانا دریا ہاد میں اردو متر کے بانی اور غالباً اپنے ضلع بارہ بنگی میں اول طبیب تھے جنہوں نے طب کی کتابوں کو عربی و فارسی سے اردو ادب کے قالب میں جلوہ گر فرمایا کہ اپنی شاندار خدمت کا علمی ثبوت پیش کیا۔۔۔۔۔ مخزن الادویہ جو علم الادویہ میں مستند کتاب ہے، مطبع العلوم،

کیسے عنصری، شرح اسباب وغیرہ کتابوں کے اردو نثر میں ترجمے کیسے جو بارہا چھپ چکے ہیں۔ ۱۷

فخر وطن مولانا محمد نور کریم صاحب کو دربار شاہی میں اچھا رسوخ حاصل تھا۔ ریڈیڈنٹ بہادر تک خاص طور پر ذاتی رسائی تھی۔ اراکین سلطنت اور معززین و مصاحبین سلطانی مہربان تھے اس لیے اگر یہ ذرا بھی خواہش کرتے تو کسی بڑے عہدے پر متاثر ہو جاتے لیکن انھوں نے کبھی اس کی پروا نہیں کی۔ شاہی دفتر کے معمولی متصدی بھی ہر سال ہزاروں روپیہ پیدا کر کے عیش و آرام سے زندگی بسر کرتے تھے اور مولانا عدالت عالیہ کے سبج ٹولیس (جج منسٹرانٹ) تھے جہاں بالائی آمدنی کی کوئی انتہاء تھی، لیکن مولانا کوئی شان و شوکت پیدا نہ کر سکے۔ ان کے نزدیک اس قسم کی آمدنی حرام تھی۔ ۱۸

مروج پابند وضع، خداترس اور فخر انسان تھے۔ بلا کے مہمان نواز تھے۔ کوئی دن خالی نہ جاتا جب دو چار مہمان دسترخوان پر موجود نہ ہوں۔ یہی وجہ تھی کہ ہمیشہ عسرت سے بسر ہوئی۔ مولانا ماجد کے حقیقی دادا مفتی مظہر کریم زمانہ شاہی میں مفتی تھے۔ ۱۹ "انگریزی حکومت نئی نئی قائم ہوئی تھی۔ کہیں قائم ہو چکی تھی، کہیں قائم ہو رہی تھی۔ حکم ان علاقوں میں جو صوبہ جات متحدہ کہلاتے ہیں، ایسٹ انڈیا کمپنی کا چل رہا تھا۔ شاہجہان پور اس انتظام کے ماتحت ضلع قرار پانچکا تھا۔ ایک بہت کرم خوردہ یا داداشت سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی مظہر کریم صاحب ۱۸۲۹ء میں یہ سلسلہ ملازمت انگریزی شاہجہان پور پہنچے اور ایک ادنیٰ عہدے سے ترقی کرتے کرتے سو روپیہ ماہوار کے مشاہرے پر مشتمل دار فوجداری ہو گئے۔ ۲۰ ۳۱ مئی ۱۸۵۷ء کو جب سرکاری زبان میں غدر ہوا ہے، یعنی ہندوستانی سپاہ نے بلوہ کر کے انگریز حکام کو قتل کیا ہے تو

۱۷ تاریخ دریا بادہ ص ۸۸

۱۸ ایضاً ص ۹۱

۱۹ ایضاً ص ۲۷

۲۰ اصل تاریخ گیارہ مئی تھی۔ ماجد صاحب کو تاریخ کے باب میں تسامح ہوا ہے۔

قیام شاہجہان پور کی مدت اس وقت ۲۷ سال ہو چکی تھی۔ ۲۷

”اسنے طویل قیام سے پردیس دیس برن چکا تھا اور مسافرت میں شان و ظن کی پیدا ہو گئی تھی۔

عمائد شہر سے روابط و روابط اسم بہت گہرے مثل عزیزوں کے قائم ہو چکے تھے اور اثر حکام و عوام پر

بہت اچھا تھا۔ ایک انگریز J.F. FANTHOMہ معیم آگرہ نے ۱۸۹۶ء میں

بنارس کے ایک مطبع سے صدر شاہجہان پور کی ایک ضخیم داستان انگریزی میں شائع کی۔ اس میں

بغادت کا بڑا سرفہ مولوی مظہر کیم صاحب ہی کو ٹھہرایا ہے اور خوب خوب انھیں جلی کٹی مسنا

کر اپنا دل ٹھنڈا کیا ہے۔ اس میں بھی شہر میں ان کے اثر و اقتدار کو ہر جگہ تسلیم کیا ہے۔ ۲۸

”اصل واقعہ کا تو اللہ ہی کو علم ہے۔ خاندان میں روایت یہ مشہور چلی آتی ہے کہ تباہی اور

بھگدڑ کے وقت ایک انگریز حاکم (غالباً جوائنٹ مجسٹریٹ) کو مولانا نے ترس کھا کر اپنے ہاں

پناہ دی تھی۔ لکڑی کے ایک بہت بڑے بکس کے اندر چھپا دیا تھا.... وہیں کھانا پانی پہنچا دیتے

تھے۔ وقت ایسی نفسا نفسی کا تھا کہ کسی فرنگی کو پناہ دینا خود بھی خطرے سے خالی نہ تھا.... وہ

انگریزان کے ہاں سے زندہ و سلامت چلا لیکن قبل اس کے کہ انگریزی لشکر تک پہنچے راستہ

میں قتل ہو گیا۔ واقعہ جو کچھ بھی ہو، دوبارہ انگریزی تسلط کے بعد مولانا پر یہ الزام لگا کہ فتویٰ

جماد پر دستخط ان کے بھی تھے۔ جرم بغادت کا قائم ہوا اور سزا چودہ سال کی عبور دریا ئے شور

کی ہوئی۔ ۲۹

۲۲ صدق جدید، ۹ دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۶

۲۳ ایضاً ص ۶

۲۴ ایضاً ص ۶

کی مدت ۱۴ سال لکھی ہے جب کہ بعد وفات چھپنے والی ”آپ بیتی“ میں میعاد سزا

۹ سال درج ہے۔ مالک رام نے بھی تذکرہ معاصرین ۴ (ص ۱۸۲) میں میعاد سزا نو سال ہی

بتائی ہے جب کہ ابوسلمان شاہجہان پوری نے مولانا پر اپنے تعزیتی مضمون (انکار، مارچ ۱۹۷۷ء)

میں اور سخی احمد شامی نے ”ادبی آئینے“ (ص ۲۶۱) میں میعاد سزا سات سال (بقیہ اگلے صفحہ پر)

قابلِ غور بات یہ ہے کہ کسی انگریز کو اپنے یہاں پناہ دینے اور غدر سے پہلے جہاد کا فتویٰ دینے میں کوئی تعارض نہیں۔ اپنی انفرادی نیک نفسی سے مجبور ہو کر انھوں نے ایک انگریز کو اپنے یہاں پناہ دی ہوگی اور اپنی حیثیت دینی و ملی سے مجبور ہو کر انگریز کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا ہوگا۔

اس سیری اور جلا وطنی میں رفاقت متقدم علمائے وقت کی حاصل رہی۔ دو کے نام تو متیقن طور پر معلوم ہیں۔ ایک مولانا مفتی عنایت احمد (صاحبِ تاریخِ حبیب اللہ) دوسرے مشہور معقولی مولانا فضل حق خیر آبادی۔ جلا وطنی کے گیارہ بارہ سال کٹ چکے تھے کہ اپریل ۱۸۶۹ء میں گورنمنٹ کا یہ اشتہار شائع ہوا کہ مفید عام کتابوں کے ترجمے پر اہل علم کو بشرطِ پسند حکومت سے معقول نقد انعام عطا ہوگا۔ مفتی عنایت احمد صاحب اور مولانا مظہر کریم دونوں صاحبوں نے اس اعلان سے فائدہ اٹھا کر عربی جغرافیہ کی ایک ایک مشہور کتاب ترجمہ کے لیے انتخاب کر لی۔ مفتی صاحب نے تقویم البلدان کو لیا اور مولانا نے مہر الصدق <sup>۵۲</sup> کو، اور حبیب انعام کا وقت آیا تو بجائے کسی نقد رقم کے ربائی کو پیش کیا۔ چنانچہ بقیہ میعاد معاف ہو گئی اور مولانا غالباً شروع ۱۸۷۰ء میں وطن واپس آ گئے۔ اس کے بعد وطن ہی میں خانہ نشین رہے۔ خاموشی کے ساتھ علمی و دینی خدمات میں لگے رہے یہاں تک کہ ۱۰ شعبان ۱۲۸۹ھ / ۱۳ اکتوبر ۱۸۷۳ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ <sup>۵۳</sup>

گزشتہ سے پیوستہ) بتائی ہے۔ ماجد کی روایت کے مطابق مفتی صاحب ۱۸۶۵ء میں وطن واپس آ گئے تھے (آپ بیٹی ص ۲۹) اگر یہ سن درست مان لیا جائے اور ابو الحسن اور سخی احمد ہاشمی صاحبان کی بتائی ہوئی سزا بھی سات سال مان لی جائے تو پھر سزائیں تخفیف کہاں ہوئی؟ چوتھ نکمہ ماجد صاحب نے اپنی زندگی میں "آپ بیٹی" پر متعدد بار نظر ثانی کی اس لیے اس میں بیان کردہ سنہ اور میعاد یقیناً درست ہیں۔

<sup>۵۲</sup> پورا نام مہر الصدق فی اسما اللہ لکنتہ و البقاع (صحفی الدین عبداللہ المؤمن) اس کا ایک کلمی نسخہ ماجد صاحب کے ذمائی کتب خانے میں محفوظ ہے (بحوالہ فروعِ اُردو، عبدالمجاہد دریا بادی نمبر ص ۱۰)

<sup>۵۳</sup> ملاحظہ ہو پچھلے صفحے کا حاشیہ نمبر ۲۴ (مقالہ ہذا)

<sup>۵۴</sup> صدقِ جدید، ۹ دسمبر ۱۹۵۵ء ص ۶

خاص فنِ فنِ فقہ تھا۔ بزرگات کے گویا حافظ تھے۔ استفعتا بکثرت آئے رہتے۔ بعض دور دور سے بھی۔ فتاویٰ ہزار ہا کی تعداد میں قلم سے نکلے ہوں گے۔ جتنے ضائع ہو گئے ان کا ذکر ہی نہیں۔ جو محفوظ ہیں وہ ایک لمبی چوڑی تقطیع کے ۲۰۶ ورق یعنی ۴۱۲ صفحات کی ضخیم جلد میں خود مولانا کے لکھے ہوئے موجود ہیں۔ مجموعے کا نام "فتاویٰ مظہریہ" ہے۔ برج بھوکن لال محب نے کچھ اور قلمی نسخوں اور ایک مطبوعہ کتاب کی تفصیل دی ہے۔ یعنی "مظاہر قادریہ" (تصوف) (در حالات و میلاد) ، مطبوعہ: آآرود، "مسائل مظہریہ" (فقہ وغیر مطبوعہ) ۲۹

مولوی مخدوم بخش کے تیسرے صاحبزادے حافظ مرتضیٰ کریم تھے۔ مالک رام صاحب نے انھیں "مبطلے بھائی" کا لقب دیا تھا، حالانکہ یہ مظہر کریم کے سنبھلے بھائی تھے۔ بہر حال بقول بھوکن لال صاحب محب یہ بڑے عالی ہمت، عالی حوصلہ، مذہبی فرائض کی ادائیگی میں قابل تعریف، اچھے خوش نویس تھے۔ لکنٹوں میں سلطنتِ اودھ کے اسٹنٹ ریڈیڈنٹ کو عربی و فارسی کی تعلیم دیتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب یہ حج کرنے کی نیت سے بمبئی پہنچے تو وہاں خدمت گار نے روپیہ کے لالچ میں انھیں نہر دے دیا اور جو کچھ ان کے پاس تھلے کر فرار ہو گیا لیکن خدا کے فضل سے حافظ صاحب کی جان بچ گئی۔ چند روز تک مصیبتوں کا سامنا رہا۔ بڑی مشکل سے لڑکے پڑھانے کی توکری ہاتھ آئی۔ دو تین برس بمبئی میں معتمدی کے ذریعے بسر کیے۔ بعد اس کے حج بیت اللہ کا شرف حاصل کر کے بھیرت مکان واپس آئے۔ اس ایک واقعہ سے حافظ صاحب کے استقلال مزاج اور دین سے ان کی اٹوٹ وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا دریا بادی کے اجداد میں چوتھے نہر پر شرح کرم کریم عرف چھیدا میاں کا ذکر آتا

۲۵ صدقِ جدید، ۹ دسمبر ۱۹۵۵ء، ص ۷

۲۶ تاریخ دریا باد، ص ۲۸

۲۷ تذکرہ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۸۲

۲۸ تاریخ دریا باد، ص ۲۰۶

ہے۔ یہ صوم و صلوة کے پابند، خدا و رسول کے سچے عقیدت مند تھے۔ ہندو مسلمانوں کے ساتھ یکساں برتاؤ تھا۔ خوشامد سے سخت نفرت تھی۔ غریب رشتہ داروں اور رعایا کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ قول و فعل کے سچے اور بات کے دھنی تھے۔ فیاضی اور سخاوت سے فطری دلچسپی تھی اور اس بارہ میں دور دور تک ان کا کوئی مد مقابل نہ تھا۔ حکام رس بھی تھے۔ عمال شاہی میں خاص طور پر وقار حاصل تھا۔ عبدانگریزی میں بھی حکام بڑی قدر و منزلت کرتے تھے۔ چھیدا میاں کی ذات سے تعلق دار صاحبان کے بڑے بڑے کام نکلتے رہے۔ ان کا دل بہت جری تھا اور ان کی ہمت اور جرأت بھی قابلِ تعریف تھی۔ اکثر خوفناک اور دشوار گزار مقاموں پر گزر ہوا لیکن کسی قسم کا صدمہ نہیں پہنچا۔ حافظ عبدالرشید کے پاس جو شاہی پروانے موجود ہیں ان کے دیکھنے سے نہ صرف اس بات کا پتا چلتا ہے کہ چھیدا میاں کے بزرگوار اہل اطاف شاہی سے سرفراز تھے بلکہ یہ بھی آشکارا ہو جاتا ہے کہ ان کی شخصیت کیسی تھی اور عمال شاہی ان کے ساتھ کس تکلف آمیز برتاؤ سے پیش آتے تھے۔ مرحوم خوش نصیب، مردم شناس، زمانہ دیدہ، تجربہ کار، دور اندیش، آبائی وضع کے پابند تھے۔ کسی قدر عیش پرستی کا بھی شوق تھا مگر تازندگی خلاف تہذیب کوئی امر ظہور میں نہیں آیا۔<sup>۳۲</sup>

## والدین

ماجد کے والدین بھی ان اعلیٰ صفات کے جامع تھے جو ماجد کے اجداد میں موجود تھیں۔ ان کے والد اور والدہ دونوں قانع، صابر، ضابط، ہمدرد، مخلص، سادہ دل اور حیا دار تھے۔ دونوں ہی اپنے والدین کی سب سے چھوٹی اولاد تھے۔

ماجد کے والد مولوی عبدالقادر ۱۸۳۸ء میں گھنٹوں پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت بھی یہیں پائی۔ چونکہ فرنگی عمل سے ان کے خاندان کے تعلقات ایک مدت سے چلے آ رہے تھے

۱۸۶ (مخلصاً)

۱۸۳۲ء "معاہرین" میں مولانا ماجد لکھتے ہیں، "تعلقات فرنگی عملیوں سے۔ یوں بھی ہم لوگوں سے بہت ہی زائد تھے، بالکل مثل عزیزوں کے۔ حدیث ہے کہ (یقیناً اگلے صفحہ پر)

اس لیے مولوی عبدالقادر نے بھی دینی تعلیم میں کے ایک شیخ طریقت اور مشہور عالم مولوی محمد نعیم فرنگی عملی سے پائی۔ ماجد کہتے ہیں، "باقاعدہ عالم تو نہیں لیکن درس کی اکثر کتابیں پڑھ لی تھیں اور عملاً عالم کے درجہ میں آ ہی چکے تھے۔ عربی و فارسی میں دستگاہ کے ساتھ اردو کی بھی استعداد اچھی خاصی حاصل کر لی تھی۔" مولوی عبدالقادر نہ صرف مولوی محمد نعیم صاحب سے پڑھے بلکہ ان سے قادری سلسلے میں بیعت بھی ہوئے۔<sup>۳۵</sup>

سینم الفطرت اور شائق علم شروع ہی سے تھے۔ اخباروں رسالوں کے علاوہ معلوماتی اور مذہبی کتابوں کے مطالعے کا شوق آخر تک رہا اور کچھ نہ کچھ مشغلہ کہنے لکھنے کا بھی رکھا۔ پشٹن لینے کے بعد روزنامہ اودھ اخبار، گورکھ پور کے سہ روزہ ریاض الاخبار اور پھر اسی کے جانشین ہفتہ وار مشرق میں مذہبی و نیم مذہبی عنوانات پر برابر لکھتے رہے۔ انگریزی بھی اپنے مطالعے کے زور سے کچھ نہ کچھ سیکھ لی تھی۔<sup>۳۶</sup>

شروع ملازمت اسکول کی فارسی مدرسے سے کی۔ ہر دوئی میں کسی انگریز کو فارسی پڑھانی، اس نے خوش ہو کر اپنی خصوصی سفارش سے انھیں عدالت فوجداری کی سرشتہ داری و لدی، اور پھر یہ اپنی دیانت، جفاکشی، فرض شناسی سے تحصیل داری پر پہنچ گئے۔ بلگرام اور سندیلہ میں تحصیل دار رہ کر ایسے مزاج نام اور مقبول خاص و عام بنے رہے کہ وہاں کے رہنے والے دو دو پشت تک انھیں اپنے کسی عزیز یا بزرگ کی طرح یاد کرتے رہے۔<sup>۳۷</sup>

(گزشتہ سے پیوستہ) اس وقت پردے کی شدید پابندیوں کے باوجود ان لوگوں سے پردہ نہ تھا، خصوصاً میرے نانا اور بڑے دادا مولوی حکیم نور کریم کی اولاد سے۔ فرنگی عمل کی جرح و شرارتوں والی کھلاتی ہے (نہ کہ نواسوں والی) اس شاخ سے تعلقات خصوصی تھے۔ ص ۹۔

۳۷ آپ بیتی ص ۳۲

۳۸ معاصرین ص ۹

۳۹ آپ بیتی ص ۳۲

۴۰ ایضاً ص ۳۳



ماجد کی پیدائش سے قبل ہی ان کے والد ڈپٹی کلکٹر ہو چکے تھے۔ یہ عمدہ ترقی کی ایک معراج سمجھا جاتا تھا۔ اس وقت یہ گریڈ چار سو کا تھا (ریٹائرمنٹ کے وقت یہ گریڈ پانچ سو تک پہنچ چکا تھا) لیکن ان کے مزاج میں تمکنت نام کو نہ تھی۔ وضع قطع، لباس، بول چال کسی چیز سے یہ پتہ نہ چلنے پاتا کہ موصوف شہر کے ڈپٹی ہیں۔ ہر بڑے چھوٹے بڑے سے بڑی کشادہ جہتی سے ملتے تھے اور غصہ گری کرنا، ڈپٹنا، بھڑکنا تو جیسے جلتے ہی نہ تھے۔ ہر طبقہ میں ہر دلعزیز رہتے۔ اپنی جگہ مذہبی عقائد میں بڑے راسخ لیکن اس مذہبیت اور دین داری کے باوجود تعصب کسی سے بھی نہیں۔ نہ ”وہابی“ سے، نہ ”بدعتی“ سے نہ ”پنچری“ سے، نہ ”رافضی“ سے، نہ ”حاجری“ سے۔ میل جول سب ہی سے۔ ہندوؤں سے بھی خلا ملا۔ سزا دینے کو اپنے امکان بھرتا تھے۔ مقدمات میں مصالحت اور راضی نامے ہی کرا دیتے۔ اپنی محنت، دیانت داری، انسانیت اور خدمتِ خلق کی خوبیوں کی بنا پر بلا تفریق مذہب ہندوؤں اور مسلمانوں میں عزت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے۔

”روزانہ کے معمولات یہ کہ منہ اندھیرے اٹھتے۔ نماز فجر کے اخیر وقت میں ہم دونوں بھائیوں کو جگایا اور مختصر جماعت تینوں نے ادا کی اور قرآن مجید کھول کر تلاوت کے لیے بیٹھ گئے۔ مدتوں تلاوت اس مصحف مطبوعہ دہلی کی کرتے رہے جس میں ایک ترجمہ فارسی کا شاہ ولی اللہ دہلوی کا تھا اور دوسرا اردو کا شاہ رفیع الدین کا اور حاشیہ پر تفسیر ابن عباس رضی اللہ عنہما اور تفسیر جلالین دو دو تفسیریں تھیں۔ پھر اخیر میں مولوی نذیر احمد دہلوی کا ترجمہ پڑھنے لگے تھے۔ سہ پہر ہوا، گھر آئے اور نماز عصر پڑھی۔ مغرب کی نماز مردانے میں باجماعت پڑھتے۔“

شاید اسی کے پیش نظر حضرت آوارہ نے لکھا ہے کہ ”ماجد میاں کے والد مولوی عبدالقادر صاحب پکھری میں ڈپٹی اور شہر میں باسماں اللہ اللہ بابر من رام رام کے مصداق تھے۔ فروغِ اردو“

عبدالماجد دریا بادی قمبر ص ۳۹

۳۹ معاصرین، ص ۱۰

۴۰ افکار، مارچ ۱۹۷۷ء ص ۲۶ (ابوسلمان شاہجہان پوری)۔

۴۱ آپ بیتی، ص ۲۵۔

نیکی اور خدا ترسی مزاج میں بدرجہا آتم تھی۔ " آج کسی کی سفارش کا خط لکھ رہے ہیں، کل کسی کے کام کے لیے خود چلے جا رہے ہیں۔ کتنوں کی مدد اپنی جیب سے کرتے رہتے۔ تنخواہ کا ایک معقول حصہ یتیموں، یتیم خانوں اور غریب عزیزوں پر خرچ کرتے۔ بعض سائل مستقل پھیرا ہر سال کرتے رہتے۔ آتے اور کئی کئی دن ممان رہتے۔ آنے والوں میں کبھی کبھی ہندو فقیر بھی ہوتے۔ آتے اور اپنا حصہ لے جاتے۔ ایک ہندو فقیر اچھتی طرح یاد ہے، آتا اور یہ صد لگا تا، " بڑھو عبد القادر بڑھو۔ " نوکروں چاکروں کے قصور سے اکثر چشم پوشی کر جاتے۔ غصہ اگر کبھی آتا بھی تو دیر پا نہ ہوتا۔" ۲۴

مزارات کے مقصد تھے مگر زیادہ بدعات سے دامن بچائے رکھتے۔ محفلِ سماع میں کبھی کبھی شرکت کر لیتے، خصوصاً خیر آباد کے مشہور قوالوں کی چوکی کے بڑے قدر دان تھے۔ لیکن حال و جد کے بجائے صرف آب دیدہ ہو کر رہتے۔ ۲۵

ڈپٹی کلکٹر ٹی سے ریٹائرمنٹ ۱۹۰۴ء میں پائی۔ مالک رام نے پنشن کی رقم پانچ سو روپیہ لکھی ہے جو درست نہیں ہے۔ ۲۶ پنشن کی رقم ڈھائی سو (۲۵۰) تھی۔ پنشن کے بعد آمدنی قدر تا آدھی رہ گئی تھی یعنی پانچ سو سے صرف ڈھائی سو۔ ۲۷

" اس کے پورے چار سال بھی نہ گزرے ہوں گے کہ نومبر ۱۹۰۹ء میں ایک عزیز پوڈھری شفیق الزماں تعلقہ دار گڑھی بملوال کے اصرار پر ان کے علاقے کی منجبری پر چلے آئے اور اب مستقل قیام کھنٹو میں رہنے لگا۔ سیتاپور اور اس کے پڑوس خیر آباد والوں نے رو رو کر رخصت کیا۔ ہم لوگ بھی بڑے تاثر کے ساتھ رخصت ہوئے۔ نو دس سال کے مسلسل قیام نے سیتاپور کو بالکل وطن بنا دیا تھا اور مجھ سترہ سال کے لڑکے کو مفارقت و ہجرت

۲۴ آپ بیتی، ص ۳۷

۲۵ ایضاً ص ۳۷

۲۶ دیکھیے تذکرہ معاصرین، جلد ۲، ص ۱۸۳

۲۷ آپ بیتی، ص ۳۸

کا عمر میں پہلا تلخ سبق ملا۔ مولانا ماجد کو سیٹاپور سے کتنا عشق تھا، اس کا ذکر کرتے ہوئے نادم سیٹاپوری لکھتے ہیں: سیٹاپور سے روحی و قلبی لگاؤ میں مولانا عبدالماجد بھی اپنے بڑے بھائی سے پیچھے نہیں تھے۔ آج بھی نصف صدی ادھر سیٹاپور کا جو عکس مولانا کے حافظہ پر ہے، خود سیٹاپور کے باقیات الصالحات کا ذہن و شعور اس سے خالی ہو چکا ہے۔ میں جتنی بار مولانا سے ملا "مرحوم سیٹاپور" کا تذکرہ ہی ان کے لب پر تھا۔ ہر ایک ہم سبق، ہر ایک اسکول فیلو، ہر ایک ساتھی کی یاد انھیں تڑپاتی ہے۔

اکتوبر ۱۹۱۲ء میں مولانا ماجد کے والد مع والدہ ماجدہ اور ہمیشہ حج کو روانہ ہوئے۔ یہ دور ماجد کے عین الحاد کا تھا جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ بمبئی تک ماجد صاحب بھی قافلہ حج کے ساتھ گئے۔ رخصت کے منظر کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "رخصتی کے وقت والد مرحوم کی آنکھوں سے آنسو زار و قطار جاری تھے، بالکل خلاف معمول اور آہ! کہ عالم آب و گل میں یہ آخری رخصتی تھی۔ میں شقی القلب و نادان ان کی اس رقت قلب اور فطری بارش مہر کو حیرت سے دیکھتا اور بے عمل بکھتا رہا۔"

فرائض حج کے معا بعد مئی میں ۱۲ ذی الحجہ ۱۳۲۰ھ / ۱۳ نومبر ۱۹۱۲ء کی شب میں بتلائے بیضہ ہوئے اور اونٹ پر ڈال پر مکہ مظفر لائے گئے۔ دو تاپیٹنا سارا قافلہ ساتھ آیا۔ ۱۴ ذی الحجہ ۱۳۲۰ھ اذان فجر کے وقت داعی اجل کو لبیک کہہ ڈالا اور کھٹ سے کعبہ سے رب کعبہ کے حضور میں حاضر ہو گئے۔ حج میرور اسی کو کہتے ہیں کہ ادائے فریضہ کے بعد بتلائے معصیت ہونے کی مہلت ہی نہ ملی۔ رفیقوں کا بیان ہے کہ نماز کے وقت اشارے

۲۶ آپ بیتی، ص ۳۸

۲۷ فروغ اردو عید الماجد دریا بادی نمبر، ص ۶۰

۲۸ آپ بیتی، ص ۳۹

۲۹ نمبر کی چودہ تاریخ نہیں، ۲۲ تاریخ بنتی ہے

۳۰ معاصرین "میں ماجد نے تاریخ وفات ۱۳ ذی الحجہ لکھی ہے جو درست نہیں۔"

سے بار بار دریافت کر رہے تھے بلکہ خود نماز کی نیت بھی باندھ چکے تھے۔ نماز صحنِ حرم میں ایسے وقت ادا ہوئی کہ خانہ کعبہ کا سایہ میت پر پڑ رہا تھا۔ جگہ جنتِ اعلیٰ میں، صحابی عبدالرحمن بن ابی بکر کے پائوں میں۔ اللہ اللہ بکرم و نوازش کی کوئی انتہا ہے۔ حضرت اکبر الہ آبادی نے میری درخواست پر یہ قطعہ ارشاد فرمایا:

پیشوائے قوم والا مرتبت	شیخ عبدالقادر والا صفات
آزت ہی پر نظر رکھتے تھے وہ	بکھے تھے دینائے دوں کو بے بنا
جہاد و منصب میں وہ گونماز تھے	کرتے تھے یاد خدا دن ہو کہ رات
ان کے ذکر و شغل کا تھا یہ اثر	مشغل <sup>اصی</sup> ہی سے نکلی تاریخ و فوات

۱۳۲۰ھ

ڈپٹی عبدالقادر کا نکاح اپنے بڑے چچا مولوی حکیم نور کریم کی صاحبزادی نصیر النساء کے ساتھ ہوا تھا۔ یہی نصیر النساء مولانا ماجد کی والدہ تھیں۔ ماجد صاحب نے "آپ بیتی" میں ان کا امکانی سال ولادت ۱۸۵۳ء لکھا ہے۔ "ان کو میں نے جب دیکھا تہجد گزار پایا۔ قرآن مجید ناظرہ پڑھی ہوئی تھیں۔ تلاوت کسی حال میں ناعہ نہ ہوتی۔" اشک اشک کر ایک ایک لفظ نکال نکال کر پڑھتی تھیں۔ اس پر بھی تلاوت پابندی کے ساتھ اخیر عمر تک قائم رکھی۔ اردو میں صرف حرف شناس تھیں۔ مولوی اسماعیل صاحب کی پہلی یاد دوسری ریڈر سے آگے نہ بڑھ سکیں اور اخیر عمر میں یہ بھی سب حافظہ سے محو ہو گیا تھا۔" ۱۳۲۰ھ

"نانا صاحب کے یہاں تنگ دستی تھی اور خرچ میں اولوالعزمی۔ قدرتا ان کے بچپن کا زمانہ تنگی و ترشی میں گزرا۔ اب جب ہم لوگوں کے سامنے بچپن کی ناداری کے قصے سنائیں تو ہم لوگوں کی آنکھوں میں بے اختیار آنسو آجاتے۔ شادی کے بعد ہی سے مالی حالت بہتر

۱۳۲۰ھ غلطی سے ۱۳۲۰ھ درج ہوا ہے۔۔ صحیح سنہ ہجری ۱۳۲۰ھ ہے۔

۱۳۲۰ھ فروری، عبدالماجد دیبا بادی نمبر ص ۱۱

۱۳۲۰ھ آپ بیتی، ص ۲۲-۲۳

ہونے لگی یہاں تک کہ آگے چل کر تو خاصی خوش حالی سے گزرتے لگی۔<sup>۱۲۷</sup>

”مزاج کی نیک، ہمدرد، شرمیلی، غریب پرور اور بڑی فیاض تھیں۔ گھر میں جو کچھ آتا بانٹ کر رکھ دیتیں اور بچا بچا کر رکھتا تو جیسے جانتی ہی نہ تھیں۔ بارہا ایسا ہوا کہ ہم لوگوں کو حصہ بس واجبی ہی سا ملا اور ہم لوگ کہ ان کی اولاد تھے جسے جھنجھلا کر رہے۔ ایسا سمجھی ہوا کہ خاصے کی چیز اٹھا کر کسی غریب بڑوسن یا عزیز کے یہاں بھج دی اور خود موٹے جھوٹے پر گزر کر لی۔ عفت و جواداری کے جس ماحول میں ساری زندگی گزاری، اس کا اب سمجھ ہی میں آنا مشکل ہے۔ شرمیلی اتنی تھیں کہ اپنی ہی سی شریف و معزز لیکن اجنبی بیویوں سے ملنے سے جھکتیں۔ اُن سے باقاعدہ پردہ کرتیں۔“ یہی بات مولانا ماجد نے ”معاصرین“ میں لکھی ہے۔

گھر میں تمدن شہری نہیں قصباتی دنگ کا تھا۔ شرم و حیا کا انتہائی لحاظ۔ پردہ آواز تک کا تھا اور نامحرموں سے انتہائی سرے کا۔ چند قدم کا بھی طے کرنا بغیر ڈولی میلنے کے ناممکن۔<sup>۱۲۸</sup>

شوقِ عبادت میں اپنی نظیر آپ تھیں۔ ماجد لکھتے ہیں، نماز کی پابندی کا نہیں، نماز کے ساتھ عشق کا یہ عالم تھا کہ اس دور کے اکابرین میں بس چند ہی ایسی مثالیں ملیں گی۔ اشراقِ چاشت، مسجد کا وہ اہتمام کہ ہم لوگوں کو شاید فرض ہی کے لیے نصیب ہوتا ہو۔ یہ سن و سال اور مسجد کا یہ التزام کہ کسی موسم میں بھی ناعذر نہ ہونے پائے۔ صبح سے شام تک اور شام سے صبح تک جتنی رکعتیں پڑھ ڈالیں ان کا علم تو بس اللہ کے فرشتوں ہی کو ہو گا۔<sup>۱۲۹</sup>

معدہ کی، شہر کی جو عورتیں ملنے آتیں، ان پر تبلیغِ نماز کی کیا کرتیں۔ خدا جانے کتنوں کو نماز ہی نہیں مسجد گزار بنا دیا۔ نماز ہی کا سا عشق اذان کے ساتھ تھا۔ پردیس میں مکان اگر ایسا مل جاتا جہاں اذان کی آواز آتی ہو تو باغ باغ ہو جاتیں۔ وطن میں رہتیں تو گھر کے صحن اور ڈیوڑھی میں برابر اذان دلایا کرتیں۔<sup>۱۳۰</sup>

<sup>۱۲۷</sup> آپ بیٹی، ص ۲۳

<sup>۱۲۸</sup> معاصرین، ص ۱۳

<sup>۱۲۹</sup> ”وقیاتِ ماجدی یا نثری مرثیے“، ص ۱۲

<sup>۱۳۰</sup> ایضاً، ص ۱۲

” نماز و اذان کے بعد تیر روزہ کا تھا۔ عمر ستر کی ہوئی اور کچھ ستر کی اور اسی کی یہاں تک کہ پچاسی گزر گئی اور فرض روزہ تو کیا چھوٹے پاتا، عاشورہ محرم اور عرفہ ذی الحجہ اور پندرہویں شعبان کے روز سے، کوئی سا بھی موسم ہو، ترک نہ ہونے پائے۔ بیعت اپنے خاندانی سلسلہ قادریہ رزاقیہ (بانسہ) میں تھیں۔ انیس من میں عقیدت خصوصی حضرت مولانا اشرف علی تھانوی سے ہو گئی تھی۔ آخرت کا خیال عمر بھر رہا اور اخیر وقت کام آیا۔ اپریل ۱۹۴۱ء میں جب بھائی صاحب (عبدالمجید) فیض آباد میں ڈپٹی کلکٹر تھے، یہ انہی کے پاس تھیں کہ بیمار میں مبتلا ہوئیں اور ایک مختصر سی شدید علالت کے بعد ۱۳ اپریل (۱۵ ربیع الاول ۱۳۶۰ھ) یوم یک شبہ کو اخیر وقت عصر میں، میری زبان سے سورہ یٰسین سنتے سنتے رحلت فرمائیں۔ عمر ۸۷، ۸۸، ۸۹ کی پائی۔ زندگی کے آخری ثانیوں میں ان کی کیفیت من و عن وہی تھی جو بعد کو مولانا ماجد کے انتقال کے وقت ان کی ہوئی۔ وضو تیمم کی فرمائش ادھ کے لفظوں کے ساتھ، ہاتھ کے اشاروں کے ساتھ برابر جاری۔ ہاتھ اٹھاتی ہیں، کانوں تک لے جاتی ہیں، پھر سینے تک لے آتی ہیں۔ گویا مناز پرٹھے چلی جاتی ہیں۔ اللہ

## پیدائش

تاریخ دریا یاد (۱۹۲۵ء) عبدالماجد دریا بادی کے مختصر احوال و آثار پر اولین ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں ان کی تاریخ ولادت غالباً ۱۸۹۳ء ”کھئی گئی ہے (ص ۲۹۶) چنانچہ گمان ہے کہ ہمیں سے رام بابو سکسینہ نے اپنی ”تاریخ ادب اردو“ میں نقل کر کے لکھا

۵۵ ”وفیات ماجدی یا نثری مرثیے“، ص ۱۲-۱۳

۵۹ ”معاہرین“ میں عمر انمازاً ۸۲، ۸۳ سال کھئی گئی ہے اور یہی عمر فروغ اردو ماجد فیروزہ ماجد نے غبارِ کارواں والے سوانحی باب میں درج کی ہے جو درست نہیں۔

۷۶ آپ بیتی، ص ۴۶

۱۱۵ وفیات ماجدی، ص ۱۲

ہے کہ " ۱۸۹۳ء آپ کا سالِ ولادت ہے۔ " ۱۲ جبکہ خود ماجد صاحب نے مختلف اوقات میں اپنے بارے میں لکھتے ہوئے سن پیدائش ۱۸۹۲ء ہی لکھ لیا ہے۔ ۱۳ ماجد کی پیدائش ضلع بارہ بنکی کے ایک قصبے دریا بادی میں ہوئی۔ خود لکھتے ہیں، " اس قصبے کے ایک قدوائی خاندان میں اس ننگِ خلائق کی پیدائش وسط مارچ ۱۸۹۲ء میں ہوئی۔ سن ہجری کا مینہ شعبان کا تھا۔ انگریزی کی تاریخ بھی غالباً ۱۶ مئی ۱۸۹۲ء ہے۔ " آپ بیتی میں بھی بیان کرتے ہیں: " ۱۸۹۲ء میں والد ماجد نے کھیم پور کھیری میں ڈپٹی کلکٹر تھے اور والدہ ماجدہ دریا بادی آئی ہوئی تھیں کہ میری پیدائش میں ہوئی۔ بڑے ہو کر میں نے فحشی رحمت اللہ رعد کانپوری (بڑی جنتری والے) سے ٹیک انگریزی تاریخ دریافت کی۔ جواب آیا کہ ۱۶ شعبان ۱۳۱۰ھ کو مارچ ۱۸۹۲ء کی مئی ۱۶ء ہی تھی۔ واللہ اعلم ۱۵

تذکرہ معاصرین (جلد چہارم) میں ماجد کی تاریخ پیدائش لکھ کر حدیثے میں مالک رام لکھتے ہیں، " ہجری تقویم کی نوے شعبان ۱۳۰۹ھ تھا۔ وہ خود تاریخ کبھی ۱۵، کبھی ۱۶، اور کبھی ۱۷ لکھتے رہے۔ آخری مرتبہ سولہ لکھی تھی۔ حسن اتفاق سے یکم مارچ بھی یکم شعبان کو تھی ۱۶ لے اگر ماجد کی تاریخ خود سن پیدائش ۱۶ مارچ ۱۸۹۲ء کو صحیح تسلیم کر لیا جائے اور اس کے غلط ہونے کی کوئی وجہ نہیں

۱۶ " تاریخ ادبِ اردو " (ترجمہ مرزا محمد عسکری) ص ۵۷

۱۷ تفصیل کے لیے دیکھیے، آپ بیتی ص ۵۹، صدق جدید ص ۱۹۵، ۱۶، مارچ ۱۹۶۳ء اور ۱۷ مارچ ۱۹۶۷ء۔ علاوہ ازیں سید محمد یونس نگرانی کے ساتھ ایک انٹرویو میں جوان کی کتاب " خیالات " (ص) میں شامل ہے ماجد نے متعین طور پر سن پیدائش ۱۸۹۲ء بتایا ہے۔ مجتہد احمد نے اپنی کتاب " شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا " (ص ۱۰) میں اور مالک رام نے اپنی تذکرہ معاصرین (جلد چہارم) (ص ۱۸۴) میں بھی سن پیدائش ۱۸۹۲ء ہی بتایا ہے۔ علاوہ ان کے نقوش آپ بیتی، قبر، نقوش شخصیات، قبر اور رسد ماہی " آگانی " (۱۱ ماہ یونیورسٹی، شمارہ مارچ اپریل ۱۹۸۲ء) میں بھی یہی سن پیدائش بتایا گیا ہے۔

۱۸ فروغِ اردو عبد الماجد دریا بادی قبر ص ۹

۱۹ آپ بیتی، ص ۵۹

۲۰ تذکرہ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۸۴

کیونکہ سنہ ۱۳۱۰ھ تک مولانا نے ہمیشہ ۶۱۸۹۲ ہی لکھا ہے تو واقعہ یہی ہے کہ ہجری تقویم کا سن ۱۳۰۹ھ بتا ہے ۱۳۱۰ھ تک جیسا کہ ماجد صاحب نے اپنی آپ بیتی میں لکھا ہے۔

بیسویں صدی کے اوائل سے لے کر اب تک اور شاید آئندہ بھی ایک مدت تک لکھنؤ کے چھوٹے سے قصبے دریا باد کی پیمان مولانا عبدالماجد دریا بادی ہی کی وجہ سے قائم رہی ہے اور رہے گی۔ مرحوم کی وفات پر ان کے بھتیجے اور داماد ڈاکٹر باشم قدوائی کے نام تعزیتی خط لکھتے ہوئے اردو کے ممتاز ادیب و نقاد پروفیسر رشید احمد صدیقی نے بجا طور پر لکھا تھا: یہ سطور لکھ رہا تھا تو محسوس ہوا جیسے دریا باد تاریخی اعتبار سے کچھ ہو، اب مرحوم ہی کے نام پر وابستہ ہو گیا ہے۔ یہ امتیاز اس صدی میں ادب ہمارے ہی دیار کے کسی اور کے حصے میں شاید ہی آیا ہو۔<sup>۶۸</sup> اس لیے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قصبہ دریا باد کا محلی وقوع اور اس کی تاریخ و تہذیب کا اجمالی ذکر کیا جائے۔ یوں بھی مولانا کی زندگی کے قریباً پچیس برس دریا باد ہی میں گزرے کیونکہ ۱۹۲۱ء میں لکھنؤ سے مستقلاً دریا باد منتقل ہو گئے تھے، البتہ لکھنؤ میں ان کا قیام گاہے گاہے محلہ احاطہ فقیر محمد خان پنٹہ میں واقع تاریخی "خاتون منزل" میں رہتا تھا۔ احاطہ فقیر محمد خان اتنا بڑا محلہ ہے کہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ ایک "کچے حاٹے" کے نام اور دوسرا "کچے حاٹے" کے نام سے جانا جاتا ہے۔

لکھنؤ سے پورب کی جانب فیض آباد کو ریل سے چلیے جو خود اودھ کا دارالحکومت رہ چکا ہے، شجاع الدولہ کے زمانے تک، تو اُدھو آدھ پر ایک سٹیشن طے گا دریا باد۔ اسٹیشن سے ڈیڑھ میل دور شمال میں چلیے تو اصل قصبہ میں پہنچ جائیے۔<sup>۶۹</sup> مولانا عبدالماجد لکھتے ہیں:

۶۸ اس باب میں ہم نے جو ہر تقویم (ضیاء الدین لاہوری ۱۶۱۹ء) سے عیسوی و ہجری سنین کا تقابل کیا ہے اور نتیجہ ۱۳۰۹ھ ہی نکلتا ہے۔

۶۹ شاید مولانا عبدالماجد ہی کی پیروی میں جناب اعجاز الحق قدوسی نے اپنی کتاب "اقبال اور علماٹے پاک و ہند" (ص ۲۱۲) میں ۱۳۱۰ھ درج کیا ہے جو درست نہیں۔

۶۹ صدقِ جدید لکھنؤ ۲۱ جنوری ۱۹۷۷ء

۷۰ فروغِ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۹



قصیبہ کی بنیاد آج سے کوئی ۱۲ ۵ سو سال قبل شاہانِ شرقیہ جوینور کے زمانہ میں پڑی۔ اس وقت ان اطراف کے حاکم کوئی صاحبِ دریا خاں نامی تھے۔ وہی میر سے خاندان کے مورثِ اعلیٰ شاہ مخدوم آبکش خلیفہ البر الفتح کاپنوری کو ایک متصل قصبہ محمود آباد سے لے آئے اور اپنے نام پر قصبہ آباد کرایا۔

صاحبِ تاریخ دریا بادنہ دریا بادی تاسیس کے سلسلے میں اس کے مورثس اور قصبے کے نام کے سلسلے میں تفصیلی بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ یہ خیال درست نہیں کہ دریا بادی دریا خاں کے ہاتھوں آباد کاری سے پہلے یہاں آبادی موجود نہ تھی۔ اس باب میں انھوں نے واجب العرض دریا باد “ (۲۱۸۷)، ڈسٹرکٹ گزیٹیر “ بارہ بنکی، جغرافیہ ضلع بارہ بنکی (مترجم رگھندن سنگھ دریا ۱۹۱۳) جغرافیہ ضلع بارہ بنکی مؤلف منشی مقبول احمد ۱۹۱۶ اور حدیقۃ الارض (فارسی قلمی) کے بعض مندرجات سے اختلاف کیلئے، اور “ واجب العرض دریا باد ” کے اس بیان سے کہ دریا باد اس وقت دیرانہ نہ تھا، اپنے استدلال کی عمارت اٹھائی ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ دریا باد اس وقت دیرانہ نہ تھا بلکہ جنگل کی صورت میں بھڑ قوم سے آباد تھا جسے دریا خاں صاحب نے خارج کر کے اس مقام پر شائستہ لوگوں کی آبادی قائم کی جس کا نام دریا باد رکھا گیا۔ بھڑ قوم راجہ بھوج کے بعد ہندوؤں سے علیحدہ ہو کر غیر مذہب اور نیم وحشی قوموں کی طرح ادھ کے مختلف مقامات پر آباد ہو گئی تھی جس کا تعلق ہنود کے ادنیٰ فرقے سے تھا۔ اس قوم کے باشندے مذہب اور شائستہ لوگوں سے دور رہتے اور مقام سکونت کو بھاری جنگل سے پوشیدہ رکھتے تھے۔

دریا بادی قدامت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: مندر دالہ چشم دید واقعہ بھی دریا بادی قدامت پر گہری روشنی ڈالتا ہے جو غلام مولیٰ چابک سوار کے احاطہ میں زمین کے اندر سے برآمد ہوا تھا جس کی نسبت سنا جاتا ہے کہ اب سے بیس بائیس برس ہوئے غلام مولیٰ کے

۱۷ فریغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۹

۱۸ تاریخ دریا باد، ص ۶

مکان کے زانے حصے میں زمین دھنس جانے کے باعث کھدائی شروع ہونے پر ایک پختہ شوالا ننا گنبد والا مندر نمودار ہوا جو تخمیناً ۱۲ فٹ چوڑا اور ۲۴ فٹ بلند تھا۔ اندرونی حصے کے دیکھنے سے معلوم ہوتا تھا کہ یہ مندر ابھی حال ہی میں تعمیر ہوا ہے اور سفیدی کی گئی ہے۔ گویا مندر کا وجود عین آبادی کی دلیل ہے۔ اسی طرح ٹھاکر پر شاد عطار کا بیان ہے کہ تخمیناً میں پچیس برس کا زمانہ ہوتا ہے چھٹنکی محل کے تہ خانے میں پھول کی تھالیاں پستل کی پراتیں دیکھے گئے تھے جو بظاہر مضبوط اور نئے معلوم ہوتے تھے مگر قابل استعمال نہ تھے۔ چھو لینے سے ایک چمکتی ہوئی خاک کے سوا کچھ ہاتھ نہ لگتا تھا۔ اس موقع پر فقط اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ چھٹنکی محل دریا باد کے محلوں میں ایک مشہور و معروف محل تھا اور محققین کے نزدیک دھات کے برتن ہزار پانچ سو برس کے اندر زنگ آلود ہو کر بے کار نہیں ہو سکتے۔<sup>۱۹۷</sup> اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ دریا باد قبل دریا خاں کے گڑھی کی طرح ایک محفوظ بستی رہی ہوگی جس کے چاروں طرف خاردار جنگل ہوگا۔ یہ کنویں اور منادر باشندوں نے بنوائے ہوں گے۔ مدت دراز کے بعد اسلامی عمل داری میں دریا خاں نے اسے از سر نو آباد کیا ہوگا۔<sup>۱۹۸</sup>

دریا باد انگریزی عمل داری کے شروع میں خود ضلع تھا اور اس سے پہلے اورھ کی سلطنت میں بھی ایک خاص اہم مقام تھا۔ یہاں چکھ دار کلکٹر رہتے تھے اور قلعہ اور کارواں سراسب کچھ تھا۔ اب تین پشتوں سے ضلع کیا تحصیل بلکہ تھا نہ بھی نہیں۔ معمولی قصبہ ہے۔ اب حال میں پھر کچھ ترقی کرنے لگا ہے۔ اسپتال ہے، ڈاک خانہ ہے، تار گھر ہے، بلاک ہے، ایک پرائیویٹ سکول ہے اور حال ہی میں ٹیلی فون لگ گیا ہے اور بجلی کی روشنی بھی ٹاؤن ایریا

<sup>۱۹۷</sup> تاریخ دریا باد، ص ۷-۸

<sup>۱۹۸</sup> ایضاً ص ۸

<sup>۱۹۹</sup> راقم السطور جب ستمبر ۱۹۸۳ میں دریا باد گیا تو وہاں لڑکیوں کا ایک سکول بہ یاد عبدالماجد دریا بادی عبدالماجد دریا بادی مائیسوری سکول کے نام سے بھی قائم ہو چکا تھا۔

<sup>۲۰۰</sup> یعنی ۱۹۶۴ میں

نے کرنی ہے۔ تجارت میں جوتے کی صنعت کا زور ہے۔ مٹھائی میں میاں کے پیرے، برنی اور  
ربڑی مشہور ہیں۔ ۱۷۷۷ء آبادی کل چھ سات ہزار کے درمیان ہے۔ آدھی مسلمان آدھی ہندو  
دیشرٹیکہ جینیوں کو بھی ہندو سمجھ لیا جائے ۱۷۷۷ء

دریا باد انگریزی زمانے میں کب تک ضلع و صدر مقام رہا اس کا ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔  
بارہ بنکی گزیرٹیر سے پتا چلتا ہے کہ ۱۸۵۹ء میں دریا باد کی بجائے بارہ بنکی ضلع قائم ہو گیا تھا اور  
نواب گنج صدر مقام قرار دیا گیا تھا۔ اس تبدیلی کی وجہ یہ تھی کہ میاں عام طور پر میریا کی کثرت  
تھی اور اس کے گرد چاروں طرف دلدل کی وجہ سے گندگی پھیلنے کے باعث آب و ہوا پر خراب  
اثر پڑتا تھا۔ برسات کے موسم میں نشیب میں واقع ہونے کی بنا پر دریا باد اسم یا مسمیٰ ہو جاتا  
تھا۔ ۱۷۷۷ء

ٹولف تاریخ دریا باد کے خیال میں بارہ بنکی گزیرٹیر میں دریا باد کی یہ تصویر واقعیت کے  
سراسر خلاف ہے کیونکہ تحقیق سے ظاہر ہے کہ یہاں شاہی میں چکلہ و نظامت کے محکمے  
قائم تھے۔ ناظم و عامل کے اجلاس ہوتے تھے۔ آبادی کے یا ہر فوج رہتی تھی۔ انگریزی عمل داری  
میں بھی یہ ۱۸۶۳ء تک ضلع کا صدر مقام رہا۔ اول انگریزی یعنی ۱۸۵۶ء میں ایک یورپین  
پلٹن بھی یہاں تعینات ہوئی تھی۔ غدر کے بعد آخر جولائی ۱۸۵۸ء میں پھر دوبارہ اسے ضلع و  
صدر مقام قرار دیا گیا تھا۔ اگر دریا باد میں دلدل کا اندیشہ ہوتا اور نشیب کی وجہ سے برسات  
میں دریا باد دریا کی شکل اختیار کرتا یا آب و ہوا خراب ہوتی یا طیریا کا زور شور ہوتا تو بادشاہی  
میں اس کو عروج ہوتا نہ برٹش حکومت میں۔ ۱۷۷۷ء

۱۷۷۷ء نقوش آپ جی نیر، ص ۱۰۶

۱۷۷۷ء صدق جدید، ۲۵، نومبر ۱۹۶۶ء

۱۷۷۷ء تاریخ دریا باد ص ۲۳۔ خود مالک رام بھی اسی غلط بیانی کے دام میں آگئے اور اس کے ضلع

ذرا ہنے کے وہی اسباب بیان فرمائے جو ادرنڈ کوہ موئے۔ دیکھیے تذکرہ معاصرین جلد چہام ص ۱۸

۱۷۷۷ء تاریخ دریا باد، ص ۲۴

یہ حال دریا ہاد کا قریہ کسی حیثیتوں سے صوبہ پنجاب متحدہ میں ممتاز رہا ہے اور اس کا اعلیٰ ترین امتیاز مولانا دینا ہادی کی ذات تھی۔ ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کے اخبار "مشرق" گورکھ پور نے درست لکھا تھا: دریا ہاد کوئی معمولی جگہ نہیں۔ ہمیشہ سے نام و نمود اور علم و فضل کا گوارا رہا ہے۔ اور آج تو حضرت فلسفی شاہ مولانا عبد الماجد دریا ہادی کی برکت سے یہ مقام بہت بڑی خانقاہ کی طرح زبان زد خاص و عام ہے۔

## بچپن اور تعلیم

عبد الماجد کا بچپن خوش حالی کی چھاؤں میں بسر ہوا۔ گھر بھر میں ہر چھوٹے بڑے کام کے لیے کوئی ملازم موجود تھا یا ملازمہ۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بچپن ہی سے طبیعت میں تھکنا نہ میلان پیدا ہو گیا تھا۔ خاندان میں بچے کے پانچویں سال میں بسم اللہ خوانی کا دستور تھا۔ یہ دستور اصل میں اس عہد کے متوسط مسلم گھرانوں کے دینی طرز احساس کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے۔ دریا ہادی اسی عہد کی یاد تازہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، عمر ابھی چوتھے ہی سال اور ۶۸۹۵ تھا کہ بسم اللہ کرنا طے پا گئی۔ والد مرحوم لکھیم پور کھیری میں ڈپٹی کلکٹر تھے۔ ایک سہ پہر کو محفل آراستہ ہوئی اور وطن کے ایک خوش اوقات و خوش صفات عالم صاحب جو بھائی صاحب کی اتالیقی پر مامور تھے، وہ زنا نہ مکان کے صحن میں بسم اللہ کرنے بیٹھے۔ مٹھائی کے خوان سامنے رکھے ہوئے اور عزیزوں، نوکروں چاکروں کا گروہ حلقہ جاتے ہوئے۔ مولوی صاحب بچہ سے نے پیار و شفقت کے لہجہ میں کہا کہ کو بسم اللہ۔ یہاں جواب میں قطعی خاموشی۔ اب اور لوگ بھی ان کے شریک کار ہوئے لیکن اس صندھی لڑکے کی زبان پر بدستور قفل لگا ہوا تھا۔ والد مرحوم کو آخر غصہ آیا، اور کب تک نہ آتا۔ بچھانے بچھانے چھکارنے کی حد ہو چکی تھی۔ چھڑی ہاتھ میں لے، انھوں نے جمانا شروع کر دی۔ لوگوں نے ہائیں ہائیں کر کے کسی طرح جان بچائی۔ آخر میں جو میری کھلائی تھیں، ان بے چاری نے کہا کہ واہ میرے بھیتا کو کیا بسم اللہ کنا آتا نہیں۔ میں نے کہا آتا کیوں نہیں۔ بس میں ان کے ساتھ جا مولوی صاحب کے کمرے کے باہر ہی سے انہیں چلا کر سنا آیا۔ اسی خوشی سے بدلی پتروں پر منسی آئی، اسی کو کہتے ہیں،

پڑھا لگا ہے قلم سر نوشت کو

ع

گھر پر قرآن مجید ناظرہ اردو فارسی کی متداول تعلیم پائی۔ مولوی اسماعیل میرٹھی کی ریڈیو پر بھی مطالعہ کیں۔ فارسی میں گلستاں، بوستاں اور سکندر نامہ پڑھا یا گیا۔ اپنے فن پر بہترین فارسی کتاب کیسائے سعادت بھی پڑھی اگرچہ اس کم سنی میں ماجد اس کے بہت کم مطالب سمجھ پائے۔ اسی کتاب کے پہلو بہ پہلو یوسف زلیخا (ملاجامی) بھی پڑھی جسے دریا بادی صاحب نے اپنی آپ بیتی میں گندی اور فحش کہا ہے۔ اس ابتدائی خانگی تعلیم میں ابتدائی عربی بھی کسی حد تک سیکھی۔ درس کے اوقات صبح اور سہ پہر کے تھے۔ دوپہر کو چھٹی رہتی۔ قرآن مجید کا خاص سبق لینا، پڑانا آموختہ سنا بنا، کتاب پڑھنا، تختی لکھنا معمول میں شامل تھا۔ انگریزی کی حروف شناسی ایک شریف ہندو استاد کے پاس بیٹھ کر آئی جو ان کے بڑے بھائی کو انگریزی پڑھانے آتے تھے۔ مولانا کے والد دورانِ ملازمت بہت سے علاقوں میں رہے مثلاً گونڈہ، بستی، گورکھپور۔ ۱۸۹۹ء میں سیتا پور آگئے۔ گھر میں خوب خوش حالی تھی۔ دو دو گھوڑے اور کاریاں، دو دو خدمت گار۔ ایک بادرچی، ایک ہشتی، ایک چوکیدار، ایک اہیر ان پرستہ ادھے۔ گویا کل تعداد مل ملا کر آٹھ دس تک پہنچتی تھی۔ مائیں، نانائیں اور کھلائیاں ان کے علاوہ تھیں۔ اب ماجد سکول میں داخل ہو چکے تھے۔ گھر پر ایک مولوی صاحب اتالیق کے طور پر شروع ہی سے موجود تھے۔ ایک ٹیوٹر ان کے علاوہ تھے۔

۱۹۱۵ فروری اردو، عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۱-۱۲

۱۹۲۲ اپنے مضمون "ناقابل فراموش ادبی واقعات و شخصیات" میں عبدالماجد لکھتے ہیں:

اردو کا اٹالسیدھا ذوق بے جو کچھ بھی نصیب میں آیا اس میں بڑا دخل اس کو ہے کہ بچپن میں مولوی محمد اسماعیل میرٹھی مرحوم کی اردو ریڈیو پڑھنے کو مل گئی تھیں۔ یہ ریڈیو دو چار سال نہیں، کتنا چاہیے کہ تین چار نسلوں کی مدت تک برابر لڑکوں کے کورس میں داخل رہیں۔ ان کے ادبی شعور کو ذوقِ سلیم کے سانچے میں ڈھالتی ہوئی، سوادتی ہوئی، نکھارتی رہیں۔ نقوش، فروری ۱۹۶۱ء، ص ۶

ماجد کے والد کے پاس پڑھے لکھے لوگ بھی آتے رہتے۔ فلاں شاعر، فلاں ادیب، فلاں محکم، فلاں ڈاکٹر، کوئی عالم، کوئی درویش، کوئی نہ کوئی آتا ہی رہتا۔ ابھی ریاض خیسو آبادی ریاض الاخبار والے چلے آ رہے ہیں۔ ابھی پلش دہلوی ثم کھنوی (سابق ایڈیٹر اودھ اخبار) اور میں علمی ادبی چرچوں اور مذاہبی سیاسی بحثوں سے بے خبر نہ رہتا۔ بعض حکام بھی بڑے علمی و ادبی مذاق کے آجاتے اور ان سے رونق اور بڑھ جاتی۔ مثلاً سید افتخار حسین بی اسے کا کوروی، ایک ڈپٹی کلکٹر بڑے خوش مذاق اور انگریزی اور اردو دونوں میں بریق تھے۔ اور ایک منشی جو لاپر شاد برقی بھی ڈسٹرکٹ و سیشن جج مترجم رومیو جولیٹ۔ اور ایک مدت تک سید محمود (پسر سید اور مشہور سابق جج ہائی کورٹ) پڑوس میں رہے۔ والد کی مرنجیاں مریخ طبیعت اکثر ہندوؤں کو بھی کھینچ لاتی۔ چچا زاد بھائی مولوی عبدالحلیم آٹھ بڑے اخبار سے تھے اور کتابیں بھی خدا معلوم کہاں کہاں سے لے آتے۔ ان سے خوب مستفید ہوتا رہتا۔ اردو کا روز نامہ اودھ اخبار، اور ہفت روزہ ریاض الاخبار (گورکھپور)، ایک انگریزی سہ روزہ اینڈو کیٹ (کھنوی) اور دو تین رسالے خود ہمارے سے ہاں آتے۔

مولانا ماجد نے پرائمری سے لے کر دسویں تک کی تعلیم سینٹا پور کے ہائی سکول میں پائی۔ عربی کے پہلے استاد کھنوی کے ایک ذی استعداد شیعہ حکیم محمد ذکی مرحوم تھے۔ حکیم صاحب عبدالماجد پر بڑے مہربان تھے۔ کچھ روز بعد فرنگی محل کے ایک ممتاز استاد مولوی عظمت اللہ فرنگی محل آگئے اور ماجد نے ان سے فیض حاصل کیا۔ اس کا اعتراف کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں، عربی ٹوٹی پھوٹی جو کچھ بھی آئی ان (مولوی عظمت اللہ) کی بدولت آئی۔ بڑے شفیق بھی تھے اور قابل و فاضل بھی۔

۱۳۵۱ء معاصرین، ص ۱۱، ۱۲

۱۳۵۲ء فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۲، نیز نام سینٹا پوری کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں : اپنے استادوں میں بابو گھنٹی لال، ماسٹر دولت رام، حکیم محمد ذکی، مولوی عظمت اللہ فرنگی محل کو بڑے شکر کے ساتھ یاد رکھتا ہوں۔ نقوش خطوط نمبر ۳، ص ۲۳۲

۲۱۹۰۷ میں عبدالماجد دسویں میں آگئے، مگر حساب میں بہت کمزور تھے اور اس میں دخل اپنے عزیزوں ہی کا تھا جنہوں نے حساب اور الجبر اچھی طرح سے پڑھا ہوا بنا کر عبدالماجد کے سامنے پیش کیا تھا اور جس نے ان کی ہمت واقعی پست کر دی تھی اور کیفیت یہ ہو گئی کہ ادھر حساب کا سوال سامنے آیا اور دل کا پھینکنا اور بیٹھنے لگانا۔ سکول کے ہیڈ ماسٹر بابو گھنڈی لال اس موقع پر ماجد کے کام آئے اور انہوں نے ان کے ایک ہندو ہم جماعت کو اس بات پر مامور کیا کہ وہ روزانہ سکول کے اوقات کے بعد کچھ وقت انہیں دیا کرے۔ بہر کیف عبدالماجد نے میٹرک کا امتحان دوسرے درجے میں پاس کر لیا۔

اس زمانے میں عبدالماجد کو پڑھنے بلکہ پڑھ لینے کا شغف جنون کی حد تک پیدا ہو گیا تھا۔ کتاب، رسالہ، اشتہار غرض جو چیز بھی چھپی ہوئی نظر کے سامنے پڑ گئی، پھر ممکن نہ تھا کہ بے پڑھے رہ جائے۔ بکھر میں پوری ادھوری جتنی بھی آئے اس سے کوئی بحث نہ تھی۔ پڑھ ڈالنا جیسے نرض تھا۔<sup>۵۵</sup>

عبدالماجد نے جولائی ۱۹۰۸ء میں کیننگ کالج لکھنؤ میں داخلہ لیا۔ یہی کالج بعد ازاں لکھنؤ یونیورسٹی بنا۔ اس کالج کے سائے عاطفت "میں معروف ترقی پسندوں سجاد ظہیر، ڈاکٹر عبدالعلیم احتشام حسین اور علی سردار جعفری نے تعلیم کے مراحل طے کیے تھے۔ لکھنؤ یونیورسٹی کا اس وقت وجود کہاں تھا۔ یونیورسٹی تو کہیں ۱۹۲۰ء میں قائم ہوئی۔ لکھنؤ کے سب کالج الہ آباد یونیورسٹی کے ماتحت تھے اور ایف۔ اے کا امتحان دو سال کے بعد یونیورسٹی ہی کا ایک امتحان ہوتا تھا۔ یہ کالج لارڈ کیننگ کے نام پر اور دھ کے تعلقہ داروں نے قائم کیا تھا۔ کالج جولائی کے شروع میں کھلا اور عبدالماجد سیٹاپور سے لکھنؤ منتقل ہو گئے۔ یہاں ان کے بڑے بھائی عبدالحمید مدظلہ سے سندیلہ کے ایک چھوٹے تعلقہ دار چودھری نصرت علی کے مکان میں بغیر کسی معاوضہ کے رہ رہے تھے۔ ماجد نے بھی انہیں کے ساتھ رہائش اختیار کی۔ محلہ مشک گنج میں اپنے قریبی عزیزوں کے یہاں قیام اس لیے پسند نہ کیا کہ ان کا مکان بلکہ وہ محلہ بھی پرانے فیشن کا تھا

اور عمر کے اس مرحلے میں ماجد کی جدت پسندی پر یہ قدامت بار تھی۔ اسی زمانے میں ماجد کے ذہن میں تشکیک کی کہانی کھلنے لگی اور نتیجہ الحاد کی صورت میں نکلا۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ کالج میں عبدالماجد نے اختیاری مضامین کے طور پر منطق، تاریخ اور عربی لیے۔ انگریزی لازمی مضمون تھا اور اس کے دو پرچھے ہوتے تھے۔ ایک پرچہ کتب نصاب کا اور دوسرا ترجمہ اور مضمون نویسی کا۔ عربی کا ذوق اگرچہ ماجد سکول ہی سے لے کر آئے تھے لیکن کالج کے صاحبانہ ماحول میں اس کی وقعت ماجد کی نگاہوں میں روز بروز گھٹنے لگی۔ منطق البتہ ان کی صفائی دلچسپی کا مضمون رہا۔ فزیالوجی اور نفسیات اگرچہ کورس میں نہ تھیں مگر ماجد نے ان مضامین میں بھی خوب خوب دلچسپی لی۔ انگریزی مضمون نگاری میں بہت اچھے نمبر ملنے لگے کیونکہ انگریزی سے طبعی مناسبت تھی اور اس زمانے میں جو انگریزی اجراء و جرائد ماجد کے ہاتھ لگتے انہیں پڑھ ڈالتے۔ شہر کی قابل ذکر لائبریری ایک رفاه عام لائبریری تھی۔ دوسری ورمال لائبریری کے نام سے قائم تھی جس کی ترقی یافتہ صورت گنگاپر شاد میموریل لائبریری ہے۔ ان لائبریریوں سے ماجد نے اپنے زمانہ طالب علمی میں بھرپور استفادہ کیا۔ سب سے بڑی لائبریری خود کالج کی تھی۔ اس سے استفادہ اس قدر کیا کہ پرنسپل نے مکمل تعلیم پر جو سرٹیفکیٹ انھیں جاری کیا، اس میں لکھا کہ ان کے علم کے مطابق اس لائبریری سے کسی دوسرے نے اس قدر فائدہ نہیں اٹھایا جتنا عبدالماجد نے۔ کالج کے چار سال کے زمانے میں عربی انھوں نے ایک شیعہ استاد حکیم ذکی سے پڑھی۔ لکھتے ہیں کہ کیننگ کالج میں پہنچ کر: "اسباب ایسے پیدا ہوئے کہ دل عربی تعلیم سے اچاٹ ہو گیا اور استاد بھی ویسے شفیق نہ ملے۔" ۱۹۷

عبدالماجد نے انٹرمیڈیٹ کا امتحان درجہ دوم میں پاس کیا۔ جولائی ۱۹۱۱ء میں بی۔ اے کے سال اول میں داخلہ لیا۔ کالج وہی یعنی کیننگ کالج۔ بی۔ اے میں ماجد کے مضامین انگلش ٹیکسٹ، جنرل انگلش، فلسفہ اور عربی تھے۔ پہلے دو مضامین لازمی تھے۔ فلسفہ سے ماجد کا شوق بہت بڑھا ہوا تھا اور اس کی تین شاخیں نصاب میں شامل تھیں، الہیات،



اخلاقیات اور نفسیات۔ ان تینوں میں نفسیات سے ماجد کو خصوصی ذوق تھا۔ کالج لائبریری میں جتنی کتابیں بھی اس موضوع پر تھیں، کم و بیش سبھی پڑھ ڈالیں۔ رسائل میں MIND اور NATURE جیسے ممتاز جرائد زیر مطالعہ رہتے تھے خصوصاً مؤخر الذکر رسالہ ماجد کی خصوصی دلچسپی کی چیز تھا۔ اس رسالے میں طبیعیات، فلکیات، حیاتیات وغیرہ کے علاوہ نفسیات پر بھی مضامین کبھی کبھی شائع ہوتے تھے۔ اس زمانے میں اگرچہ ماجد ارسطو، سقراط اور ڈیوکارٹ وغیرہ کے فلسفے سے بے نیاز نہیں رہے، لیکن اصل شغف، لیکن، ہیوم، لاک، مل، ہینگل، اسپنسر، بکسلے اور ڈارون وغیرہ سے رہا۔ ولیم پیپر کی کتب نفسیات سے بھی خصوصی دلچسپی رہی۔ ۱۹۱۲ء میں ماجد نے بی۔ اے کا امتحان بھی درجہ دوم میں پاس کر لیا۔

کیننگ کالج کے زمانہ طالب علمی میں جن رفیقوں سے ان کے خصوصی تعلقات رہے اور ان سے گہرا اثر قبول کیا، ان میں محمد حفیظ سید اور عبدالباری ندوی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ اس زمانے میں عربی کے کورس میں انتخابات، ابن خلدون، مقامات، حریری، مقامات بدیع اور حصۃ نظم میں متنبی اور ابو تمام کا کلام شامل تھا۔ فلسفہ اور پھر طحطاہ فلسفہ کی ہما بھی میں ماجد عربی زبان سے غافل ہو گئے تھے۔ جب سالانہ امتحان کے وقت فکر لاحق ہوئی تو مولوی عبدالباری ندوی سے، جو اس وقت تازہ تازہ انگریزی کی جانب مائل ہوئے تھے، یہ طے ہوا کہ وہ ماجد کو عربی کورس مکمل کروادیں گے اور ماجد انھیں انگریزی نصابیات، حفیظ سید کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: میرے کمرے سے متصل کمرہ محمد حفیظ سید کا تھا۔ سن میں مجھ سے کئی سال بڑے لیکن پڑھائی میں صرف ایک سال آگے تھے۔ پیدائشی شیعہ لیکن شیعیت کے ساتھ اسلام کو بھی خیر باد کہہ چکے تھے اور بڑے چکر لگانے کے بعد اب تھیما سوفسٹ تھے اور ہندو علوم اور ہندو تصوف و فلسفہ

۱۹۱۱ء مالک رام نے تذکرہ معاصرین (جلد ہمام) ص ۱۸۶ میں ماجد کے بی۔ اے کرنے کا سن ۱۹۱۱ء لکھا ہے جو درست نہیں۔ ماجد نے اپریل ۱۹۱۲ء میں بی۔ اے کا امتحان دیا اور جون ۱۹۱۲ء میں ان کا نتیجہ نکلا۔

کے گردیدہ۔ پیٹنگ انھیں ایک سے بڑھے۔ قدر مشترک قیدِ اسلام سے رہائی تھی۔ فرق اتنا تھا کہ میں ملحد یا منکر تھا اور وہ بیچارے آدمی بلکہ تین چوتھائی ہندو تھے۔ ۱۹۱۳ء

کالج سے باہر جن بزرگوں اور کرم فرماؤں سے تعلقات کی بنیاد اسی زمانہ طالب علمی میں پڑی، ان میں مولانا شبلی، عبدالحمید شرر، مولانا ابوالکلام آزاد، مرزا محمد ہادی رسوا، پنڈت بسن زائن اور سید سلیمان ندوی، راجہ محمود آباد و خصوصیت سے لائق ذکر ہیں۔ ماجد نے ان تمام حضرات سے کسی نہ کسی درجے میں گہرے اثرات قبول کیے۔

چونکہ کیننگ کالج لکھنؤ میں ایم۔ اے فلسفہ کا انتظام نہ تھا اس لیے ماجد علی گڑھ چلے گئے اور ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں داخلہ لے لیا۔ پہلے سال کا امتحان الہ آباد یونیورسٹی سے دیا۔ کیونکہ علی گڑھ کالج نے ہنوز یونیورسٹی کا درجہ حاصل نہیں کیا تھا۔ بد قسمتی سے ماجد امتحان میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس کے بعد دہلی کے سینٹ سیفنز کالج میں داخلہ لیا۔ ماجد کہتے ہیں کہ سینٹ سیفنز کالج میں پروفیسر شارپ جیسا فلسفہ کا اچھا استاد ملا۔ یہیں مشہور علم دوست و انسایت دوست اردو نواز پادری سی ایف اینڈ ریوز سے بھی ملاقات ہوئی اور دل نے ان کی شخصیت کا اثر قبول کیا۔ ۱۹۱۳ء

عین اسی زمانے میں نومبر ۱۹۱۳ء میں ماجد کے والد کا انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا اور یوں خاندان کی آمدنی کا بڑا ذریعہ جاتا رہا۔ مالک رام نکھتے ہیں، تھوڑا بہت جو پس انداز ہوا تھا وہ پیپلز بینک (لاہور) میں جمع تھا۔ بد قسمتی سے یہ بینک ٹوٹ گیا اور یوں ان کی ساری پونجی اس میں ڈوب گئی۔ ظاہر ہے اس کے بعد تعلیم کے جاری رکھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ یوں بھی انھیں دہلی کی آب و ہوا اس نہ آئی۔ لکھنؤ کی صحبتیں اور یادیں فینڈ حرام کیسے ہوتے تھیں۔ بینک کا ٹوٹنا گویا اونگھے کو ٹھیلنے کا بہانہ ہو گیا۔ یہ تعلیم کو خیر باد کہہ کر وطن آ گئے۔ اس کے بعد تعلیم کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو گیا۔ ۱۹۱۳ء خیال یہ قائم کیا کہ دیرس کے عرصے میں انگریزی

۱۳۰ آپ جیتی ص ۱۳۰

۱۳۱ نقوش آپ جیتی نمبر، ص ۱۰۶۹

۱۳۲ تذکرہ معاصرین (جلد چہارم) ص ۱۸۶

رسالوں میں مقالے فلسفہ پر لکھے کر ایم۔ اے کی ڈگری کا کفارہ کر لوں گا۔ لڑکپن کی نادانیاں اور خوش خیالیاں۔<sup>۹۱</sup> اسی زمانے میں عبدالمجید کو دو ممتاز انگریزی انجمنوں کی اعزازی ممبر شپ بھی ملی۔ ان کا ذکر کرتے ہوئے صاحب "تاریخ دریا بادی" لکھے ہیں، کالج سے نکلنے کے تھوڑے زمانہ بعد ایک معزز انگریزی سفارش سے (جس سے کوئی تحریک اور گوشش نہیں کی گئی تھی) لائل اریشیاٹک سوسائٹی کے ممبر منتخب ہوئے۔ پھر حکیم ارسطو کے نام سے جو مشہور انجمن<sup>۹۲</sup> لندن میں قائم ہے اس کی ممبری ہو گئی۔ یہ دونوں انجمنیں نہایت ممتاز ہیں اور صرف ممبرانہ اساتذہ فن کے لیے مخصوص ہیں۔<sup>۹۳</sup>

## تشکیک والحاد

پچھلے صفحات میں عبدالمجید کے آبا و اجداد کے تدین، نیک نفسی اور تشکیک بالستہ کا ذکر ہو چکا ہے۔ ریسانہ ٹھاٹ، باٹ میں پرورش پانے کے باوجود خود ان کی ابتدائی تربیت دینی خطوط پر ہوئی۔ علم دین کا چرچا گھر میں تھا۔ اس زمانے میں مطالعے میں بھی زیادہ تر مذہبی نوعیت کی کتابیں آئیں۔ بارہ تیرہ سال کی عمر میں بقول خود "گو باپورا ملا تھا۔ بلکہ کتابیں پڑھ پڑھ کر اور ان کے مضمون چراچرا کر خود بھی اچھے خاصے مضمون آریوں، مسیحیوں اور نچھریوں کے جواب میں لکھنے لگا تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس سب کچھ کے باوجود کالج کی ابتدائی زندگی ہی میں ان کے ذہن میں تشکیک کے براہیم کبلانے لگے اور معاملہ ریمان تک پہنچا کہ آٹھ سال کی طویل مدت تک عبدالمجید محمد اور مذہب بیزار رہے اور اس دوران میں ان کی دو کتابیں اور شبلی کی الکلام کے خلافت "انظر" کا سلسلہ مضامین شائع ہوا جس میں انھوں نے بعض

۹۱ فروغ اردو، عبدالمجید دریا بادی نمبر ص ۱۳

۹۲ مصنف کا اشارہ ARISTOTLEAN SOCIETY کی جانب ہے۔ اس

سوسائٹی کی ممبری انہیں ان کی انگریزی کتاب "THE PSYCHOLOGY OF LEADERSHIP" کی اشاعت پر دی گئی تھی۔

۹۳ تاریخ دریا بادی، ص ۲۹۷

سخت قابل اعتراض اور تکلیف دہ باتیں لکھی تھیں۔

عبدالمجاہد کے عہد کے تمدنی پس منظر پر تو ذرا اٹھ کر گفتگو ہوگی، مختصراً اتنا کہا جاسکتا ہے کہ بڑے عظیم ہندو پاک میں یہ نری کھری عقل پرستی کا زمانہ تھا اور اکبر و شہلی و شرکی کا دشوں کے باوجود بھی علی گڑھ نکر کا آزاد صارا اپنی رومیں سماجلا جا رہا تھا۔ نظام اور نصابِ تعلیم تکلیف فرنگی کے ہاتھوں میں تھا اور اکبر کے اس انتباہ پر کسی نے پوری طرح کلن نہیں دھرا تھا کہ:

س  
شیخ مرحوم کا قول اب مجھے یاد آتا ہے  
دل بدل جائیں گے تعلیم بدل جانے سے

اس صورتِ حال میں طلبہ کی ذہین اور سوچنے والی اقلیت سے یا تو عبدالمجاہد جیسے "ریشنلسٹ" ظہور کرتے تھے یا حفیظ سید جیسے "تھیما سوسٹ"۔ ماجد نے آپ بیٹی کے علاوہ اپنی معتدد تحریروں میں وقتاً فوقتاً رٹے تو اتر سے اپنے الحاد کا ذکر اور اس کا کسی قدر تجزیہ کیا ہے جو خاصاً چشم کشا ہے۔

ماجد عمر کے سولھویں سال میں تھے جب وہ سیتاپور سے لکھنؤ آئے اور کیننگ کا لچ لکھنؤ میں داخل ہوئے۔ چونکہ افاصل ہی سے ہر قسم کی کتب بینی کی چاٹ پر لگی تھی اس لیے یہاں آکر انھیں سب سے پہلے جس کتاب کے مطالعے کا موقع ملا وہ کٹر ملحد ڈاکٹر ڈریسڈیل کی تصنیف تھی۔ کتاب کا نام ELEMENTS OF SOCIAL SCIENCE تھا۔ ماجد لکھتے ہیں، کتاب کیا تھی ایک بارود پکھی ہوئی سرنگ تھی۔ حملہ کا اصل ہدف وہ اخلاقی بنیادیں تھیں جنھیں مذہب کی دنیا اب تک علوم متعارف کے طور پر پکڑے ہوئے بے اولان پر اپنے احکام کی بنیاد رکھے ہوئے ہے۔ مثلاً عقیدت و عصمت۔ کتاب کا اصل حملہ انہی بنیادی اخلاقی عقائد پر تھا۔ اس کا کتنا تھا کہ یہ جنسی خواہش تو جسم کا ایک طبعی مطالبہ ہے، اسے مٹاتے رہنا اور اس کے لیے باضابطہ عقد کا منتظر رہنا۔ صرف ایک فعلِ عیث ہے بلکہ صحت کے لیے اور جنسی قوتوں کی بالیدگی کے لیے سخت مضر ہے اس لیے ایسی قیدوں اور پابندیوں کو توڑ ڈالو اور مذہب و اخلاق کے گھر سے ہوئے ضابطہ زندگی کو اپنے پیروں سے روند ڈالو۔ صرف یہ ایک مضمون بیان ہوا۔ اسی طرح کتاب کی زد اگر ہر ایسی قدر پر پڑتی تھی جو مذہب اور

اخلاق کو ہمیشہ عزیز رہے ہیں۔ اندازہ بیان بلا کا زور دار اور خطیبانہ تھا اور سولہویں سال کا ایک طفل نادان اس سیلابِ عظیم میں اپنے ایمان و اطلاق کی ننھی مٹی سی کشتی کو کیسے صیغ و سالم پاتا؟<sup>۹۴</sup> اب تک تقلیداً جن چیزوں کو ماجد جزو ایمان سمجھ رہے تھے وہ عقل و تنقید کی کسوٹی پر کمزور اور بے حقیقت نکلیں۔ ماجد نے کتنے حکیمانہ انداز میں لکھا ہے: پروپیگنڈے کا کمال بھی یہی ہے کہ حملہ براہ راست نہ ہو بلکہ اطراف و جوانب سے گولہ باری کر کے قلعے کی حالت کو اتنا مخدوش بنا دیا جائے کہ خود دفاع کرنے والوں میں تزلزل و تذبذب پیدا ہو جائے اور قدم از خود اٹھ کر جانے پر آمادہ ہو جائیں۔<sup>۹۵</sup>

شک و ارتباب کی اسی تخم ریزی کے زلزلے میں ماجد کو لکھنؤ کی ایک لائبریری سے ایک ضخیم کتاب متعدد جلدوں پر مشتمل دکھائی دی جس کا نام تھا

INTERNATIONAL  
OF FAMOUS LITERATURE

ایک جلد میں جو قرآن اور اسلام کے ذکر پر مشتمل تھی ایک پورے صفحے کا نوٹو "بانی اسلام" کا شامل کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ تصویر سر تا سر جعلی تھی لیکن اس نے ماجد کے ذہنی ارتباب و شک میں شدت پیدا کی کہ انہیں الحاد سے اور قریب کر دیا۔ اس واقعے کا ذکر ماجد نے آپ بیتی کے علاوہ صدق جدید کے دو شماروں میں بھی کیا تھا۔ مضمون کا عنوان تھا "زہر کے بیج"۔ اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں: "برطانیہ کے پڑھے لکھوں میں ایک نسل قبل ایک بلند پایہ ادیب تھا سر ہرڈ گارنٹ GARNET اور صرف اپنے ادب کا قدردان نہیں بلکہ عالم کی ہر زبان کے ادبیات کا بھی قدر شناس۔ بیسویں صدی کے شروع میں ادبیاتِ عالم کو بہترین انگریزی میں ترجمہ کر کے ایک سلسلہ انٹرنیشنل لائبریری آف فیمس لوپوچر پبلشرز کرنا شروع کیا اور ہر جلد خاصی ضخامت کی بڑی خوش نماد مصور۔ چنانچہ ایک ابتدائی جلد یعنی تیسری جلد عربی ادب سے متعلق تھی۔ مستشرقین قرآن مجید کی بلاغت اور ادبیت کے بڑی طرح قائل ہیں۔ چنانچہ ایک ہمدرد اسلام مستشرق لین پول کے قلم سے قرآن کی متعدد کئی مدنی سورتوں کے انگریزی ترجمے اس میں درج کر دیے ہیں، اور چونکہ اس کے نزدیک یہ کتاب

اللہ محمد نامی ایک انسان کی تصنیف ہے، اس لیے مصنف کی تصویر بھی کسی قدیم قلمی تصویر سے فوٹو لے کر شائع کی ہے۔ تصویر ایک عرب سردار کی ہے۔ مستشرق کی رائے و نظر کے مطابق اس کے چہرے پر کوئی پینمبرانہ نورانیت اور بزرگی تو غیر کیا ہوتی، وہ نرمی، لینت و اشراقیت بھی نہیں موجود ہے جو کسی مرتاض و درویش میں ہوتی ہے اور سچ و سچ قدیم عرب کے سرداروں کی ہے اور پھر تھوڑا سا آپ کے جسم پر لگے ہوئے ساتویں صدی عیسوی کے اور چشم و ابرو کے اشارے سے سب ایک مسلمان کے لیے جو شروع سے عادی رحمتہ و تلافین کے تحیل کا ہوا اور جو آپ کو غیر البشر اور دنیا بھر کے بزرگوں سے بزرگ تر دیکھے اور تحیل میں ملکوتیت کا ذخیرہ ہے، بے عمل بلکہ نہایت درجہ ناخوشگوار اور صدمہ پہنچانے والی نظر آئے گی۔ کتاب پڑھنے والے کا تصور پہلے جس شخص کے متعلق پیمبر اور شد کار ہوا تھا اب ارتداد کے درجے تک پہنچ کر رہے گا۔<sup>۹۷</sup> تصویر کے اصلی ہونے میں کوئی شک و شبہ بھی نہ گزرا اور جب تصویر کی اصلیت میں مشہر نہیں پڑا تو صاحب تصویر کی شخصیت، طبیعت اور مزاج سے متعلق رائے کیا تا تم کی جاتی۔

”یہیے برسوں کی محنت اور تیاری کا قلعہ بات کی بات میں ڈھے گیا اور بغیر کسی آریا سماجی، مسیحی یا کسی اور دشمن اسلام سے بحث و مناظرہ میں مغلوب ہوئے۔ ذات رسالت سے اعتقاد یہ حیثیت رسول کیا معنی، پر حیثیت ایک یا اعلیٰ انسان کے بھی دیکھتے دیکھتے دل سے مرٹ گیا۔ نماز اب بھلا کہاں باقی رہ سکتی تھی۔ وضو تلاوت روزہ وغیرہ سے کوئی واسطہ ہی نہ رہا۔ مذہبی مطالعہ اس وقت بھی کچھ ایسا کم نہ تھا لیکن فرنگی الحاد کے جس سیلابِ عظیم سے ٹکراؤ تھا اس سے مقابلے کے لیے وہ مطالعہ ہرگز کافی نہ تھا۔“<sup>۹۸</sup>

انہی کتابوں کے مطالعے اور کالج کے آزاد ماحول کا نتیجہ تھا کہ اخلاقی بندشیں بھی کسی قدر واصلی پڑنے لگیں۔ ماجد لکھتے ہیں، ”بانی سکول پاس کر کے جب لکھنؤ میں مستقل قیام ہوا تو رسالہ آزادی“<sup>۹۹</sup> تیوروں پر خوشنونت کے بل پڑے ہوئے۔ ہاتھ میں کمان، شانہ پر ترکش، کمر میں تلوار، نعرہ بالند گویا تمام تر ایک ہیبت ناک و جلا قسم کے بدوی سردار قبیلہ کی۔ آپ بیتی، ص ۲۳۶

<sup>۹۷</sup> صدق جدید، جون ۱۹۷۷ء، ص ۲

<sup>۹۸</sup> آپ بیتی، ص ۲۳۷-۲۳۸

ہر طرح کی حاصل تھی اور دین و مذہب کا خوف دل سے بالکل ہی مٹ چکا تھا۔ جو کچھ نہ کر گزرتا تھا۔ لیکن اللہ کا شکر ہے کہ ان سارے حالات کے باوجود شاید شرافت و وقار خاندانی کے خیال کے ماتحت سید کاہلی کی قربت گنتی کے دو ایک بار سے زائد نہ آئی، اور یہ سب صرف اس دور الحما دو بیے دینی میں جو ۷۱ سال کی عمر سے ۲۷ سال کی عمر تک رہا۔ لغزش جب کبھی بھی ہوئی فرنگیوں کا پڑھایا ہوا وہی کم نعت فلسفہ یاد رہا کہ یہ چیزیں تو صحت قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں۔<sup>۹۹</sup>

ماجد نے اپنے زمانہ طالب علمی میں ایک مضمون فلسفہ بھی اختیار کیا تھا۔ ان کے زمانے میں نفسیات فلسفہ ہی کا حصہ تھی، پچھتر آٹھوں نے انفرادی اور شخصی نفسیات کے علاوہ اجتماعی اور مرضی نفسیات کا بھی خوب مطالعہ کیا۔ مل، ایوم، اپنسر، چارلس بریڈل، بوشر اور انگریسوں کی تصانیف کا بھی جم کر مطالعہ کیا لیکن اسلام اور ایمان سے برگشتہ کرنے میں محدود اور محسوس کی تحریروں سے بڑھ کر زیادہ متاثر وہ کتابیں ہوئیں جو نفسیات کے موضوع پر اہل فن کے قلم سے نکلی ہوئی تھیں اور بظاہر مذہب سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتی تھیں مثلاً ڈاکٹر ماڈسلی کے دو مشہور کتابیں جن کے نام درج ذیل ہیں، مطالعہ سے گزریں۔ ماجد نے ان کے ہی نام آپ بیتی میں لکھے ہیں :

MENTAL PATHOLOGY ۱) مرضیاتِ دماغی

MENTAL PHYSIOLOGY ۲) یعنی عضویاتِ دماغی

ان کتب میں اول الذکر کتاب کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: اس... کتاب میں اختلالِ دماغی اور امراضِ نفسیاتی کو بیان کرتے ہوئے ایک ایک وہ بد بخت مثال میں دینی تمدنی کو لے آیا اور اسم مبارک کی ہر احوال کے ساتھ ظالم لکھ گیا کہ مصروع شخص کے لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ وہ اپنا کوئی بڑا کارنامہ دنیا کے لیے چھوڑ جائے۔ ایمان کی بنیادیں کھوکھلی تو پہلے ہی ہوجی پھر اب ان کم بخت ماہرینِ فن کی زبان سے اس قسم کی تحقیقاتِ عالیہ سن کر رہا سہا ایمان بھی رخصت ہو گیا اور الحما دو اور تعداد کی منزل تکمیل کو پہنچ گئی۔ رفتہ رفتہ اب اسلام کے نام سے بھی شرم آنے لگی۔

<sup>۹۹</sup> نقوش آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۷

۱۰) کتبوں کے صحیح نام ہیں - THE PATHOLOGY OF MIND اور

THE PHYSIOLOGY OF MIND

اور انٹرمیڈیٹ کے سالانہ امتحان کا جب وقت آیا تو امتحانی فارم کے خانے مذہب میں بجائے مسلم کے درج صرف "ریشنلسٹ" کیا۔ لٹلے اپنے آپ کو کھلم کھلا ریشنلسٹ (عقلیت پسند) اور ان سبک (لاداری) کہنے لگا۔ یہی غنیمت ہوا کہ سوشل حیثیت سے مسلمان اس وقت بھی رہا۔ یعنی مسلمانوں سے وہی میل جول، وہی مسلم برادری، وہی مسلم معیشت: <sup>۱</sup>۔

سطور بالا میں ماجد نے ڈاکٹر ماڈسلی کی دو انگریزی کتب کا ذکر کیا ہے جن میں "مرضیاتِ دماغی" خصوصیت کے ساتھ ان کو تشکیک کی حدِ آخر تک لے گئی۔ یہ دونوں کتب اصلاً ایک ہی کتاب تھی جو ۱۸۸۶ء میں پہلی دفعہ "THE PHYSIOLOGY AND PATHOLOGY OF MIND" کے نام سے شائع ہوئی تھی۔

۱۸۸۶ء میں اس کا پہلا حصہ "THE PHYSIOLOGY OF MIND" کے عنوان سے اور ۱۸۸۹ء میں اس کا دوسرا حصہ "THE PATHOLOGY OF MIND" کے نام سے الگ الگ کتابی صورت میں شائع ہوا۔ چونکہ ماجد نے ان کا الگ الگ دو کتابوں ہی کے طور پر ذکر کیا ہے، اس لیے یہ بات یقینی ہے کہ ان کے زیرِ مطالعہ یہی ۱۸۸۶ء اور ۱۸۸۹ء والے ایڈیشن ہی رہے ہوں گے۔ ماجد صاحب نے "مرضیاتِ دماغی" کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس میں مصنف نے اسم مبارک کی صراحت کے ساتھ حضور اکرم کو مصروع لکھا ہے۔ ہمیں "THE PATHOLOGY OF MIND" کے مطالعے کا موقع ملا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس کتاب میں وحی کو بھی صرع کی ایک شکل قرار دیا گیا ہے اور یہ بھی لکھا گیا ہے کہ مصروع شخص کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنا کوئی بڑا کارنامہ دنیا کے لیے چھوڑ جائے لیکن اس میں اسم مبارک کی صراحت کے ساتھ حضور اکرم کو مصروع کہیں نہیں لکھا گیا۔ چند اقتباسات درج کرنے سے پہلے اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماڈسلی کا نقطہ نظر سراسر ارضانی، مادی اور

لٹلے آپ جیتی ص ۲۴۰-۲۴۱ اس باب میں ان کے دوست اور ہم جماعت ریٹائرڈ انسپکٹر آف سکولز ظفر حسین خاں کا بیان یہ ہے: "بالآخر طے یہ پایا کہ دیانتداری اس کی مقتضی ہے کہ فارم کا خانہ خالی چھوڑ دیا جائے۔" دیکھیے، فروغِ اردو عبدالمجید دریا بادی نمبر ص ۲۴۸-۲۴۹

<sup>۲</sup> فروغِ اردو عبدالمجید دریا بادی نمبر ص ۱۸

<sup>۳</sup> دیکھیے آپ جیتی، ص ۲۴۰



ارتقائی ہے اور اس نے مذاہب کی بھی مادی اور ارتقائی تعبیر کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تمام زندہ اشیاء ایک مسلسل طقیان میں ہیں جو تبدیلی کے ذریعہ تکمیل کے مراحل طے کرتی ہیں اور پھر تبدیلی ہی کے تسلسل کے ذریعے زوال آمادہ ہو جاتی ہیں۔ گویا مذاہب بھی حکومتوں کی طرح زوال آمادہ ہوتے اور مر جاتے ہیں اور گردشِ زمانہ کے ہاتھوں ایک مذاہب کے مسلمہ اصحاب خیر آنے والے مذاہب کی نگاہوں میں اصحابِ جعل ٹھہرتے ہیں۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مادے مذاہب کو کس نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ ذیل کے ایک اقتباس سے مصنف کی مسلم تعلیم اور مذاہب سے بیے خیری کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور اسلام سے تعصب کا بھی:

"How can a Mussalman who has been taught to spell the Koran, to read the Koran, to recite the Koran, as his sole school lesson, and to believe that there is nothing true outside the Koran and whose ancestors have done the same thing for more than ten centuries, have any real sympathy of feeling and thought, a real community of nature with a Christian or do otherwise than loathe, hate and despise him?"

مصروع آدمی کے احساسات کا ذکر کرتے ہوئے ماڈرن لکھتا ہے کہ یہ شخص محسوس کرتا ہے کہ گویا اس پر زوالِ وحی ہو رہا ہے اور اس کو یقینِ دائم ہو جاتا ہے کہ وہ دنیا کو ظلمات سے نجات دلا کر انوار سے فیض یاب کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ لکھتا ہے:

"But epileptic mania is not invariably so violent; sometimes it is of a sub-acute character, more busy than wild, with voluble and incoherent talk, agitated and restless movements, and perhaps with singular exaltation of feelings and ideas. Then the patient is prone

to entertain very elevated notions of himself; and if he is addicted to much reading of the Bible, as epileptics sometimes are, he may develop the delusion that he is an inspired personage and has a divine gift of interpreting scripture or a divine mission to perform and redeem the world. As he alone in the world is then possessed of the light of inspiration, while all the rest of mankind are enveloped in the fogs of error, he will not shrink from fulfilling his mission by means that may be startling to ordinary intelligence and traditional modes of action." ۱۰۵

آگے چل کر اسی باب میں مصنف لکھتا ہے :

"During certain phases of his malady, the patient is much addicted to reading his Bible and prone to develop a delusion that he is some great personage, perhaps a god or Christ, or that he has received the Holy Ghost, or that he is a direct channel of divine inspiration in some other special way... Transports of exaltation rising up to states of ecstasy, frantic enthusiasm and intrepid energy, vivid imaginations translating themselves into hallucinations, inflamed conceit with alternation of melancholy self distrust, what are these but the factors and characteristics of the inspired prophet, who being epileptic, used once to be thought to have a divine disease and to see visions and hear voices from heaven?" ۱۰۶

ہو سکتا ہے عبدالمجید نے INSPIRED PROPHET سے قیاس حضورِ اکرمؐ پر کیا ہو کیونکہ مستشرقین اور مغرب کے بعض سیرت نگار حضورِ اکرمؐ کو مصدوع قرار دیتے رہے ہیں۔ چونکہ مستشرقین کی غالب تعداد حضورِ اکرمؐ کو بھی ایک زعم اور مذہبی مصلح کے طور پر دیکھتی رہی ہے اور خود مغرب میں بھی مصلحانہ نوعیت کے بعض رہنما پیدا ہوتے رہتے ہیں جو اضطرابِ نفسی کا شکار رہے ہیں مثلاً جارج فوکس، اس لیے ان لوگوں نے حضورِ اکرمؐ کے یہاں خاکم بدن ویسا ہی جنون و اضطرابِ ذہن کا لالہ ہے۔ اقبال نے "تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ" کے آخری خطبے میں اس حوالے سے بڑی فکر افزہ گفتگو کی ہے اور لکھتا ہے کہ "حضورِ اکرمؐ" کے باب میں (بعض مغربی حلقوں میں) ایہ کہا جاتا ہے کہ وہ اضطرابِ نفسی کا شکار تھے۔ پس اگر اضطرابِ نفسی کا شکار شخص انسانی تاریخ کو ایک نئی جہت دینے کی قوت و استعداد و استطاعت رکھتا ہو تو یہ نفسیاتی نقطہ نظر سے انتہائی اہم امر ہوگا کہ اس کے اصل تجربے کی ماہیت معلوم کی جائے جس نے غلاموں کو انسانوں کا رہنا بنا ڈالا اور نوعِ انسانی کی تمام نسلوں کے کردار کی تشکیل کی اور انھیں ولولہ تازہ دیا اور اس غلط نظریہ اضطرابِ نفس "PSYCHO PATHOLOGY" کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"Judging from the various types of activity that emanated from the movement initiated by the prophet of Islam, his spiritual tension and the kind of behaviour which issued from it, cannot be regarded as a response to a mere fantasy inside his brain."

چونکہ جو تعبیرات تجربہ ایک انسانی غیر معمولی تجربے سے اس لیے اس کی تفہیم آسان نہیں۔ اس باب میں ابن خلدون پہلا شخص ہے جس نے بقول اقبال انسانی نفسیات کے اس پہلو پر سنجیدگی سے غور کیا اور اس خیال تک پہنچا جسے آج "اتامے تحت الشعور" "SUBLIMINAL SELF" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عبدالماجدالحمد اور تداوی کی اس کیفیت میں کم و بیش دس سال تک مبتلا رہے۔ تشکیک و ارتباب کی کافی ایک دفعہ کھلی تو پھر کھلتی ہی چلی گئی۔ اسی زمانے میں ماجد نے شبلی کی الکلام کو بنیاد بنا کر عقائد اسلامی، وجود باری، نبوت اور ضرورتِ مذہب وغیرہ پر تنقید کھسی شلہ جو چھ قسطوں میں "النظر" (دکھنڈ) میں شائع ہوئی۔ کچھ ہی عرصے بعد انھوں نے قیادت کی نفسیات پر ایک کتاب انگریزی زبان میں لکھی جو لندن سے شائع ہوئی۔ اس کتاب میں بظاہر تو اجتماع کی نفسیات کو بنیاد بنا کر تعبیر و تجزیہ کا کام انجام دیا گیا تھا لیکن فی الاصل اس میں مستشرقین کے سے حربے استعمال کیے گئے تھے اور من السطور میں وہی مذہب، دشمنی اور تشکیک آفرینی کا فرنا تھی جو مستشرقین میں سے اکثر کا شیوہ رہا ہے اور اب تک ہے۔ اسی انگریزی کتاب یعنی "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کا مفصل روپ "فلسفہ اجتماع" کے نام سے شائع ہوا جس پر بہت سے ہندوستانی اخبارات و رسائل نے مخالفانہ تبصرے شائع کیے۔ شلہ مولانا احمد رضا خان بریلوی نے ماجد کی تکفیر کا فتویٰ جاری کر دیا (تفصیل آگے آگے کی) لیکن کچھ علمائے بہت سے فتوے مصنف کی عدم تکفیر میں بھی شائع کیے جن میں مولانا عبدالبادی فرنگی محلی، سید سلیمان ندوی، عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شیر علی کے نام قابل ذکر ہیں۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جن علمائے ماجد صاحب کی عدم تکفیر کے فتوے جاری کیے، کیا انھیں ان کی تشکیک و الحاد کا

۱۰۸ نقوش کے آپ جیتی بزم میں کھتے ہیں کہ "النظر" کے ایڈیٹر صاحب نے جو مولانا (شبلی)

کے خلاف تھے، اسے بلا تامل شائع کر دیا، ص ۱۰۷

۱۰۹ اس دور الحاد کا ذکر کرتے ہوئے رئیس احمد جعفری لکھتے ہیں: یہ وہ زمانہ تھا کہ وہ مذہب کے

حکمر تھے۔ لیکن ان کی لامذہبی، آزاد خیالی اور "ترقی پسندی" بھی اپنے اندر ایک آن رکھتی تھی۔

اس میں ایک وزن تھا، وقار تھا، وہ مذہب کا مذاق نہیں اڑاتے تھے۔ اس کے خلاف دلائل رکھتے

تھے اور سنجیدہ بحث کرتے تھے۔ (دید و شنید ص ۱۳۹) یہ بات ایک حد تک تو درست ہے لیکن

کامل طور پر درست نہیں۔ ماجد کی کتاب "فلسفہ اجتماع" میں پیغمبروں کے استخفاف کے

متعدد پمپلو نکلتے ہیں اور یہی معاملہ ان کی انگریزی تصنیف "PSYCHOLOGY OF

LEADERSHIP" کا ہے۔

علم نہ تھا۔ یقیناً تھا مگر یہ حضرات قرآن حکیم کی اس آیت کے مصداق کہ:

ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنیة

ماجد کو دھیرے دھیرے حکمت اور نرمی کے ساتھ اسلام کی طرف لانا چاہتے تھے کہ یہی راہ تبلیغ و ارشاد ہے۔

تشکیک والحاد کا یہ سلسلہ ۱۹۰۹ء کے آس پاس شروع ہوا اور ۱۹۱۸ء کی آخری سہ ماہی تک قائم رہا۔ اس تمام عرصے میں نفسِ مذہب سے قریب کرنے اور اسلام کی عظمت و معنویت کا راسخ نقش بٹھانے میں جن زندہ شخصیات نے ماجد کو متاثر کیا ان میں حکیم شاعر اکبر الہ آبادی کے علاوہ محمد علی جوہر، سید سلیمان ندوی، قزاقی (حمید الدین)، عبدالباری ندوی، ممدی افادی اور ٹھیکوان داکا جیسے اکابر شامل تھے۔ ماجد نے کھنڈ کے ایک صاحبِ دل بزرگ مولوی عبدالاحد سمندوی اور جوہر بارہ بنگلی کے ایک بزرگ مولوی عابد حسین فتح پوری سے بھی استفادہ کیا۔

نفسِ مذہب سے قریب لانے میں حکیم کنھیوشس کی تعلیمات، بھگوت گیتا، بدھ مت کی تعلیمات، جوگ بشسٹ نفلہ مسز اینی بسنٹ کی تھیاسونی پر مبنی تحریریں اور ہمارا اثر دے تلک اور بنگال اور جنوبی ہند کے آریندو گھوش کے مرقومات نے بھی خاصا اہم کردار ادا کیا۔ مولانا شبلی کی سیرت النبی جلد اول، شنوی مولانا دوم، منطق الطیر، نغمات الانس، مکتوباتِ مجددی، تفسیر بیضاوی و کشاف، محمد علی لاہوری کی بیان القرآن اور انگریزی تفسیر قرآن نے اسلام کی حقانیت کا نقش بٹھانے میں نہایت درجہ معاونت کی۔

نامور حکیم شاعر اکبر الہ آبادی کو ماجد سے جو تعلق خاطر تھا اس کا اندازہ ان خطوط سے لگایا جاسکتا ہے جو انھوں نے وقتاً فوقتاً ماجد کو لکھے۔ اس حکیمانہ تعلق خاطر کی کرشمہ سازی تھی کہ ماجد آہستہ آہستہ ارتیاب کی دلدل سے نکلنے گئے اور اکبر الہ آبادی کی وفات سے دو تین سال قبل تک باقاعدہ پھر اپنی اصل سے جڑ گئے تھے۔ وہ نہ کبھی بھٹ و مناظرہ کرتے اور نہ ماجد کے باب میں پسند و معظف کی طرح ڈالتے۔ بس موقع بہ موقع اپنے مٹھے انداز میں کوئی بات چپکے سے

سالہ عبدالماجد لکھتے ہیں، اردو میں جوگ بشسٹ قسم کی کتابیں بھی بہت کام آئیں۔ نقوش

ایسی کہہ گزرتے جو دل میں اُتر جاتی اور ذہن کو ایسے شوکے دے دیتے کہ قبولِ حق کی گنجائش پیدا ہو کر رہتی۔ اس عمد کی یادوں کو تازہ کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "ایک روز بولے کہ کیوں صاحب آپ نے تو کالج میں عربی لی تھی۔ پھر اب بھی اس سے کچھ مناسبت قائم ہے؟ علم و زبان کوئی بھی ہو بہر حال اس کی قدر تو کرنی ہی چاہیے۔" میں نے کہا "اب اس کے لکھنے پڑھنے کا وقت کہاں ملتا ہے۔" بولے کہ "نہیں کچھ ایسا مشکل تو نہیں۔ قرآن کی بے مثل اوریت کے تو اہل یورپ بھی قائل ہیں اور سننا ہے کہ جرمن یونیورسٹیوں میں قرآن کے آخری پندرہ پارے عربی ادب کے کورس میں داخل ہیں۔ جتنے حصے آپ کی سمجھ میں نہ آئیں انھیں چھوڑتے جلیئے اور یہ سمجھ لیجیے کہ وہ آپ کے لیے نہیں، لیکن آخر کہیں تو کچھ فقرے آپ کو پسند آہی جائیں گے۔ بس انہی فقروں کو دو چار بار پڑھ لیا کیجیے اور آپ کے لیے کوئی قید با وضو ہونے کی نہیں۔" یہ ایک نونہ تھا ان کی تبلیغ کا۔

ماجد کے نام ۱۱ فروری ۱۹۱۶ء کے ایک خط میں قرآن خوانی کے سلسلے میں ویسی ہی بات ارشاد کی جیسی اوپر کی سطروں میں آچکی لکھتے ہیں، قرآن شوق سے دیکھیے۔ خوب دیکھیے۔ یہاں تک کہ بلا مد و ترجمہ اس کے ظاہر معنی سمجھنے لگیں۔ تفسیر کی توجہ نہیں۔ مذاقِ مفسرین کی برکتوں کی حریت انگیز ہے۔ قرآن مجید کو بطور تلاوت پڑھائیجیے۔ ایک سر سے سے پڑھ جلیئے اور پھر پڑھیے اور پھر پڑھیے۔ زیادہ نہڑکیے۔ پڑھتے جلیئے۔ ثواب کا عقیدہ نہ سمی۔ لٹریری لطف و ذوق کا خیال کیجیے۔ ہر وقت طبیعت یکساں نہیں رہتی۔ کسی وقت کوئی آیت دل کو متوجہ کرے گی۔<sup>۱۱</sup> عین اسی زمانہ ۱۲ الحاد میں اکبر نے نیاز احمد بریلوی کے ایک شعر<sup>۱۲</sup> پر تفسیر کر کے ماجد کے صاحبِ ایمان ہو جانے کی پیش گوئی کی تھی۔ اس کی اطلاع دیتے ہوئے ماجد کو ۲۱ جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: ابھی آپ کا خط پہنچا۔ بے ساختہ مولانا نیاز احمد صاحب قدس سرہ

۱۱ آپ بہتی، ص ۲۵۰

۱۲ خطوطِ مشابیر، ص ۷۹

۱۳ شعر یہ تھا، من پاک باز عشقم ذوق فنا چشیدہ۔ آہو سے دشتِ ہوم از ما سوار میدہ  
دیکھیے دیوانِ نیاز احمد بریلوی (مرتبہ ڈاکٹر انوار الحسن) ص ۷۵

کے ایک شعر پر میں نے تفسیر کی ہے

ماجد کو آپ بچیں بے گانہ طریقت  
دل میں مرے تو ہے اک امید کا قصیدہ  
ہیں غالباً وہ مصداق اس شعر با اثر کے  
ارشاد کر گیا ہے اک عبد پرگزیدہ  
من پاک باز عشقم ذوق فنا چشیدہ  
آہوے دشتِ ہویم از مسوار میدہ  
۸ ستمبر ۱۹۱۸ء کے خط میں ماجد کو لکھتے ہیں :

"مشرق" میں میں نے اپنے دو تین شعر جو آپ کے متعلق جو شِ دل سے بے ساختہ زبان پر آگئے تھے دیکھے ع آہوے دشتِ ہویم از مسوار میدہ - عجب مقام ہے۔ خدا میری بات کو سچ کرے۔ میں نے سخن سازی نہیں کی۔ یہی Impression تھا اور ہے۔<sup>۱۱۵</sup>  
پھر جب ۱۹۱۹ء کے اوائل میں ماجد دوبارہ نور ایمان سے سرفراز ہوئے تو اکبر نے اپنی مسرت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا: میں نے بے ساختہ آپ کی نسبت لکھ دیا تھا  
ع آہوے دشتِ ہویم از مسوار میدہ

میں خوش ہوں کہ اس کی صداقت کے آثار آپ کی صاف اور بلند طبیعت سے نمایاں ہوتے جاتے ہیں۔ ہمارے کرم فریبی صاحب مرحوم (والدِ ماجد) کو شاید بشرہ و افسوس تھا کہ لڑکا دین سے بے گانہ ہوتا جاتا ہے۔ اب فرشتوں سے یہ سن کر ان کی رُوح خوش ہوگی کہ وہ لڑکا حقیقت آشنا ہوتا جاتا ہے اور انشاء اللہ بہت جلد کہہ دے گا۔ بمقامے رسیدہ ام کہ پسر من<sup>۱۱۶</sup>  
۳۱ دسمبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں پیش گوئی کرتے ہوئے لکھا: آپ ہنوز راہ میں ہیں لیکن سیدھی راہ ہے۔ ابھی آپ نہیں جانتے کیا نعمتیں آپ کو ملنے والی ہیں، انشاء اللہ تعالیٰ! ایک  
<sup>۱۱۷</sup> خطوطِ مشاہیر، ص ۱۱۹

<sup>۱۱۵</sup> ایضاً ص ۱۱۳۔ خدا نے واقعی اکبر کی بات کو سچ کر دکھایا۔ اکبر کی مومنانہ پیش گوئی پوری ہو کر رہی۔ حضورؐ نے مومن کے بانیے میں کس قدر صحیح فرمایا ہے کہ "وہ اللہ کے نور سے حریکتا ہے۔"

<sup>۱۱۶</sup> خطوطِ مشاہیر، ص ۱۳۲۔ ایک اور خط میں لکھا: دو سنتوں نے آپ کو مسلمان ثابت کرنے کے لیے قلم اٹھایا۔ میں نے عاشقانِ النبیؐ میں داخل کر دیا۔ نبی اللہ کے ہاتھ ہے۔ خطوطِ مشاہیر، ص ۱۲۴

شعر قابلِ داد ہے :

دوسرے کام اگر پیٹے دل برہم دودیدہ باشی      زہما گذشتہ باشی، چہما رسیدہ باشی<sup>۱۸</sup>

اپنے دورِ الحاد میں ماجد مشہور ماہرِ نفسیات ولیم جیمز اور ملحد فلسفی مل کے بہت گردیدہ تھے۔ ایک دن الیکٹرک صحبت میں مل کا ذکر کرتے ہوئے کہنے لگے: "وہ تو اپنے وقت کا نہیں ساری دنیا کا اور کل زمانوں کا سب سے بڑا شخص تھا۔" اس پر الیکٹرک خوب ہنسے اور بولے: "اچھا اپنا یہی فقرہ آپ کا نڈ پر مل کے متعلق لکھ کر آج کی تاریخ ڈال دیجیے۔ میں دس سال بعد آپ کو دکھلا کر پوچھوں گا کہ کیسے اب وہ جوشِ عقیدت کہاں گیا؟ دس سال تو کیا اس واقعہ کے تین چار سال بعد ہی ماجد ذہنی مرحوم<sup>۱۹</sup> کی اس فضا سے آزاد ہو چکے تھے۔"

الیکٹرک کے بعد جس دوسری شخصیت کی فمائش، سرزنش، نصیحت اور تبلیغ نے اس دور کے ماجد کی شخصیت کی قلبِ ماہیت میں قابلِ قدر کردار ادا کیا وہ مولانا محمد علی جوہر تھے۔ ان کی شخصیت بڑی زور دار تھی اور ماجد کو ان سے گہری عقیدت تھی۔ وہ لکھتے ہیں: میرے تو گویا محبوب ہی تھے۔ کبھی خط میں اور کبھی زبانی جہاں ذرا بھی موقع پاتے، اہلِ پڑتے اور جوش و خروش کے ساتھ، کبھی ہنستے ہوئے، کبھی گرجتے ہوئے اور کبھی آنسو بہاتے ہوئے تبلیغ کر دیتے۔<sup>۱۹</sup>

۱۹۱۵ء کے اخیر میں جب لندن سے نفسیاتِ قیادت پر ماجد کی انگریزی کتاب THE

PSYCHOLOGY OF LEADERSHIP شائع ہوئی تو ماجد نے ایک نسخہ محمد علی

جوہر کی خدمت میں بھی بھیجا۔ اس پر ان کے نام جو خطبہ آیا وہ اپنی جگہ ایک مفصل مقالہ تھا جس میں جوہر کی دل سوئی، اسلام سے ان کی محبت اور فرنگی استعمار اور جیلدگری سے ان کی نفرت چھوٹی پڑتی تھی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات پر شدید گرفت بھی کی تھی کہ ماجد نے حضور اکرم کو بھی محض دنیاوی سطح کے ایک مصلح کے روپ میں دیکھا تھا اور کتبِ سماوی کا ذکر بہت ہلکے پن سے کیا تھا۔ ۲۵ جولائی ۱۹۱۶ء کے ایک مفصل خط کا ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے جوہر لکھتے ہیں: "میری تنقید کا آخری عنوان آپ کے ان تذکروں سے متعلق ہے جو آپ نے پیغمبر خدا اور

<sup>۱۸</sup> اللہ معاصرین، ص ۲۶

اللہ خطوطِ مشاہیر، ص ۱۵۳

<sup>۱۹</sup> اللہ آپ بیتی، ص ۲۵۰



قرآن مجید کی تمثیل لاتے وقت کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ آپ سچے اور حقیقی مسلمان ہیں۔ اس بنا پر مجھے سخت حیرت ہو رہی ہے کہ آپ نے ایسی مقدس شخصیت اور ایسی مقدس آسمانی کتاب کا ذکر کس ہلکے پن سے کیا ہے۔ کیا یہ آورد و تصنع اپنی "ناظرہ داری" اور خالص علمی تحقیق کے اظہار کے لیے ہے یا کیا؟... آپ کے لب و لہجہ میں تو صاف عیسائی مشنریوں کی بو آ رہی ہے۔ بلکہ آپ تو یہاں تک بڑھ گئے ہیں کہ قریش اور یہود جو رسول اللہ کے گرد محض ان کی اہانت و تحقیر کی غرض سے جمع ہوتے تھے اور ان کی بدترین یوں پر قرآن مجید میں احکام صادر ہوئے ہیں، آپ نے ان احکام پر نقد شروع کر دیا ہے "مثلاً اگلے خط میں لکھتے ہیں: "غزالی کا فلسفہ نجد سے زیادہ آپ نے پڑھا ہوگا۔ ان کی احیاء العلوم کا اگر ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہو گیا ہوتا تو ڈیکارٹ کو دینا چور بھستی مگر ان کی خود تصنیف کردہ سیرت بلکہ سوانح قلبی و دماغی کو ملاحظہ فرمائیے۔ آخر میں اس کا اعتراف ہے کہ اصل وہی مشاہدہ ہے جو حیاتِ ظاہرہ سے مستغنی اور استدلال و حجت سے بے نیاز ہے۔ برائے خدا اور رسول اپنی عقل و تیز و علم و تحقیقات کو اسلام اور صرف اسلام کے لیے وقف کر دیجیے اور اس دانش حاضر کے جواب اکبر میں مستور و محبوب نہ رہیے۔" <sup>۱</sup>

سید سلیمان ندوی وہ میسرے حکیم و ہمدرد تھے جنہوں نے اپنے مکتوبات کے ذریعے ماجد کو ان کی فکری کج روی پر ٹوکا۔ ان مکتوبات میں کہیں کہیں طنز کی ہلکی ہلکی نشتریت بھی ہے، کہیں کسی قدر سز نش بھی اور کہیں ماجد کی تحریروں میں ظاہر ہونے والے مثبت اور بڑھاپہ افراطی امکانات پر داد بھی۔ ۳۱ جولائی ۱۹۱۴ء کے ایک خط میں وضع اصطلاحات اردو کے ضمن میں اجمالی گفتگو کے بعد اپنی مصروفیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "کلج کے علاوہ ارض القرآن کا کام ہے جیسے آپ "میتھالوجی" کہتے ہیں۔" <sup>۲</sup> اسی زمانے میں ماجد "سائیکالوجی آف دی قرآن" لکھتا اور قصہ یوسف کو ڈرامے کا روپ دینا چاہتے تھے۔ اس ارادے کے ضمن میں ۳ دسمبر ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں اور بڑی دل سوزی سے: "نفسیات القرآن بشوق لکھیے لیکن داد دینے کے لیے نہ کہ عیب جوئی کے لیے۔ قرآن میں نفسیات کا اگر جو ہے وہ شاید

<sup>۱</sup> غلطو طبع مشاہیر، ص ۱۹۰      <sup>۲</sup> حوالہ سابق ص ۲۲۶، ۲۳۱

<sup>۳</sup> مکتوبات سلیمانی (حصہ اول) ص ۲۹

وہی ہو جس کو آپ تحریکِ نفسِ انسانی بذریعہ خطابیات و دعوتِ مستلذذات کہیں گے، بہر حال اگر آپ اسلام کی حمایت کا اس سے کام لیں گے تو خدا را جلد کھچے اور اگر کچھ اور نیت ہے تو اسِ اُمتِ مرحومہ پر اللہ رحم فرمائیے۔ جو خود ہی مر رہا ہو اس کو - لعل

یوسف کا قصہ آپ قرآن سے لے کر کیوں لکھیں۔ توراہ سے کھینچے کہ دو اور تو میں بھی آپ کی منون ہوں۔ <sup>۲۷</sup> ۲۷ نومبر ۱۹۱۸ء کے خط میں اپنے ایک انتہائی عزیز بھتیجے کی الم ناک موت کی اطلاع دیتے ہوئے ماجد پر حکمت آمیز طنز بھی کر جاتے ہیں، تین برس میں میرا آغوشِ محبت تین عزیزوں کا بسترِ مرگ بنا۔ اپنے ”خدا“ کو تو نہیں، آپ کے ”نیچر“ کو کہتا ہو کہ وہ کس درجے پر ہے۔ <sup>۲۷</sup>

۸، مارچ ۱۹۱۵ء کے ایک خط میں ماجد کی تحریر میں نور ایمان کی ہلکی سی رمق دیکھ کر اور اسے ان کے مستقبل کے لیے خوش آئند سمجھتے ہوئے داد بھی دی ہے۔ اسی زمانے میں رسالہ ”زمانہ“ (کراچی) میں ”مذہب اور ارتقاء تمدن“ کے نام سے ماجد کا ایک مضمون شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے مذہب کی عملی افادیت کو نمایاں کیا تھا حالانکہ وہ اس وقت تمام تر محمد تھے۔ سید سلیمان ندوی مضمون پر اپنے مثبت مگر مختصر ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں: بنام نگارندہ مذہب اور ارتقاء تمدن - ع غازی چوٹوئی رواست کافر بود <sup>۲۷</sup>

ماجد کو مولانا حمید الدین فراہی مرحوم کی خدمت میں بھی مدت تک نیاز حاصل رہا۔ انہیں اعتراف ہے کہ ان کے علم کی حد تک اتنی دین داری اور خشیتِ بہت کم لوگوں میں پائی گئی۔ دین پر ادنیٰ اعترافِ مُن کر جوش سے بھر جاتے تھے۔ خود ماجد نے اپنے دورِ الحاد میں بارہا ان کی ڈانٹ کھائی۔ <sup>۲۷</sup> اپنے دورِ الحاد میں اکبر و جوہر سے تاثر پذیری کا اعتراف کرنے کے بعد اپنے کالج کے زمانے کے رفیق مولانا عبدالباری ندوی کے فیضان کا بھی اعتراف کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں: ان دو بھاری بھر کم شخصیتوں کے بعد ایک تیسرا نام اور مُن لے لے۔ یہ اپنے ایک ساتھی مولوی عبدالباری ندوی

<sup>۲۷</sup> مکتوباتِ سلیمانی (حصہ اول) ص ۴۷ <sup>۲۷</sup> حوالہ سابق، ص ۹۸

<sup>۲۷</sup> حوالہ سابق، ص ۴۰

<sup>۲۷</sup> حکیم الامت۔ نقوش و تاقرات، بار دوم، ص ۴۵۸

تھے اور آج جولائی ۱۹۶۷ء کے مولانا شاہ عبدالباری خلیفہ حضرت تھانوی۔ دھیما دھیما ان کا اچھا ہی اثر پڑتا رہا۔

مدی افنادی اردو کے ان ادیبوں میں تھے جو اپنی جمال پرستی اور کسی قدر آزاد خیالی کے حوالے سے مشہور ہیں لیکن اپنی اس تمام تر آزادی پسندی کے باوجود وہ بھی ماجد کی مذہب بیزاری اور اتحاد کی روش پر خوش نہ تھے۔ چنانچہ بڑی حکمت اور محبت کے ساتھ وہ ماجد کی نمائش کرتے رہے۔ ماجد کو "مافظ عقلیات" اور "رئیس الطائفہ" کہتے تھے۔ مگر ساتھ ہی ساتھ ان سے مذہب کے باب میں سلامت روی کی بھی توقع کرتے تھے۔ ماجد کی فلسفہ اجتماع جو دراصل ان کی انگریزی کتاب ہی کی توسیع تھی متعدد مقامات پر گمراہ کن تھی اور اس میں پیغمبر ان عظام کو چلتے ہوئے لیڈر دکھایا گیا تھا جو اپنے زورِ خطابت پر عوام کے جذبات سے کھیلتے تھے۔ گویا ان پر مکر اور خداعی کے الزامات تھے۔ چنانچہ مدی نے انھیں اس روش پر ٹوکا۔ ماجد نے مدی افنادی پر اپنے مضمون میں ان کی حکمت امیر نصیحت کا بھی ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں، "میری دہر جاہلیت کی ایک کتاب "فلسفہ اجتماع" نام ہے۔ نشہ اتحاد کی حالت میں لکھی ہوئی۔ اس میں پیغمبروں کا ذکر جا بجا ہے بالکل دنیوی لیڈروں کی حیثیت سے اور ان کے کارناموں پر تنقید و تبصرہ اسی انداز میں جس میں قومی اور ملکی لیڈروں پر ہوتا رہتا ہے۔ اپنے نزدیک اس وقت اس میں حرج ہی کیا تھا اور اگر کوئی روکتا تو کتا تو اس کی مولویانہ تنگ نظری اور تعصب پر لے دے دھری ہوتی۔ مدی مرحوم میری تحریر کے قدر دانوں میں، پرستاروں میں عاشقوں میں تھے۔ اس کے باوجود کبھی ہی دن بعد جب لکھنؤ آئے تو مجھے ایک موقع پر تنہا پا کر بولے "فلسفہ اجتماع کا عاشق زار مجھ سے بڑھ کر کون ہوگا لیکن سن میں مجھ سے چھوٹے ہو اس لیے ایک بات کان میں ڈالے دیتا ہوں۔ پیغمبروں خصوصاً پیغمبر اسلام کا تذکرہ جس طرح آیا ہے اس سے صاف استخفاف نکلتا ہے۔ عقائد کی بحث سے قطع نظر یہ رنگ کسی سنجیدہ مصنف کی متانتِ تحریر کے منافی ہے جن شخصیتوں کا ادب و احترام کروڑوں انسان کر رہے ہوں ان کے مرتبے کا لحاظ رکھنا تو لازمہ تہذیب و شانستگی ہے۔ بات اتنے خلوص سے کسی گئی تھی کہ سیدھی دل میں اتر گئی اور جو دل منکر و مکذب تھا وہ کم از کم زبان و قلم کی حد تک تو آدمی بن گیا۔" ﷺ

۲۰ جون ۱۹۱۸ء کو مہدی نے تحصیل ڈیراپور سے ماجد کو خط لکھا اور شائستگی تحریر کا مشورہ دیا، "میں نے آپ سے لکھنؤ میں ذکر کیا تھا کہ آپ نے گوا شخصیت کی تنقیص نہیں کی تاہم اظہار خیال کی باریک تہ میں ایک طرح کی تضحیک پائی جاتی ہے۔ اور یہ متعلقات رنگ بے مستشر قاتانہ سنجیدگی نہیں۔ ایک آدھ لفظ کے پیر پھیر سے شکایت دُور ہو سکتی ہے اور مقصود پھر بھی ہاتھ سے نہیں جائے گا۔ یہ میں آپ کے لیے کر سکتا ہوں۔ آپ اجازت دیتے ہیں؟" ۲۱ جون ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں ماجد کو اس طرح لکھتے ہیں اور نصیحت کرتے ہیں: "گذشتہ تصنیفات کی نظر ثانی کے سلسلہ میں یہ بھی دیکھنا ہے کہ فلسفیت کے زور میں مذہب کی نسبت کوئی ریمارک یا طرز ادا ایسا نہ ہو جس سے اس کی تحقیر تو خیر، خفیف سے خفیف بے رُخنی INDIFFERENCE بھی پائی جائے۔ جو کچھ لکھیے "مسلم بن کر لکھیے۔ یہ نکتہ چالیس برس کے بعد سمجھ میں آئے گا لیکن اس درمیان میں آپ کو میں کم سے کم ڈاکٹر لیبان کی طرح قیاض دیکھنا چاہتا ہوں ورنہ کسی باطنی مذہب کی نفسیت کا اعتراف دراصل "میٹھی چھری زہر کی ٹبھی" کا مصداق ہوگا۔ اردو میں شبلی کے مصلح اعظم کو محمدؐ نہ لکھیے، آنحضرتؐ لکھیے تو لہر پھر آپ کا شکر گزار ہوگا" ۲۱

مندرجہ بالا چند نمونے اکبر، جوہر، سید سلیمان ندوی اور مہدی انادی کے طرز تبلیغ و حکمت کی بھر پور نمائندگی کرتے ہیں اور ان سے ماجد کی فیصلی الحداد میں بہت سے رخنے پڑے اور ایمان و آگہی کے کچھ در داہوئے۔ ان مسلوں کے دوش بدوش ان چند غیر مسلموں کا بھی ذکر اور کیا جا چکا ہے ۲۲ لکھنؤ والی ملاقات میں انھوں نے صاف کہہ دیا تھا کہ پیغمبر اسلام کے تذکرے میں صاف استحقاق نکلتا ہے مگر خط میں لکھتے ہیں: "ایک طرح کی تضحیک"۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی نصیحت کی ایک حکیمانہ روش ہے کہ ایک ہی بات کو ہر بار ایک ہی پرانے میں نہ دہرایا جائے اور مہدی اس طرز حکیمانہ کے بہرہ دار تھے۔

۲۳ لکھنؤ سے کہ مہدی کو مستشرقین کی تحریروں کو کم کر پڑھنے کا موقع ملا ہے ورنہ انھوں نے تو حضور اکرمؐ کا ذکر یہ حد استحقاف سے کیا ہے اور بعض اوقات میں حضرت تھے بھی ان کی ذات گرامی سے منسوب کر دیتے ہیں۔

۲۴ مکاتیب مہدی، ص ۵۸ ۲۵ حوالہ سابق، ص ۸۱

جن کی روایت ہوستی اور مذہب پیوستگی ماجد کو متاثر کیے بغیر ذرہ سکی۔ ان میں خصوصیت سے لائق ذکر شخصیت بنارس کے ہندو کلچر کے استاد فلسفہ اور سنسکرت اور فارسی کے فاضل کی تھی۔ بھگوان داس ہندو تصوف کے بحر کے شنار اور مسز ایمنی لہنٹ کے دست راست تھے۔ انگریزی میں فلسفہ اور تصوف پر ہمت سی کتابیں اور مقالے ان کے قلم سے نکل چکے تھے۔ آدیت کی سطحیت اور کمزوریوں پر زبان کھولنے والے اور روحانیت کے فضا کی خوبی سے بیان کرنے والے تھے۔ مسلمان اہل علم اور اہل دل کی مجتہدیں اٹھائے ہوئے تھے۔ اپنے طور پر ذکر و شغل اور گیان دھیان کے طریقوں پر عامل بھی تھے۔ اخیر میں بڑا زور وحدت ادیان پر دیا کرتے تھے۔<sup>۱۳۱</sup> جون ۱۹۱۳ء میں ماجد سفر کلکتہ پر جانے لگے تو رستے میں بنارس میں ایک دور دراز کے لیے قیام کیا اور وہیں بھگوان داس سے ملاقات ہوئی۔ اس ملاقات کا ذکر کرنے ہوئے لکھتے ہیں :

ڈاکٹر بھگوان داس سے ملا۔ کتابیں پڑھ کر گرویدہ ہو ہی چکا تھا۔ عجیب بزرگ تھے۔ فلسفی تو خیر تھے ہی، ساتھ ہی ہندو جوگ کے طریقہ کی خوب ریاضتیں کیے ہوئے۔ آنکھوں میں چمک، چہرہ پر ایک طرح کا نور۔ باتیں بڑی حد تک حقیقت سنجی کی کرتے رہے۔ اور میرا الحاد کسی نہ کسی حد تک ان کی روحانیت سے متاثر رہا۔<sup>۱۳۲</sup> دور الحاد میں اگر بھگوان داس سے نہ مل لیا ہوتا تو خدا معلوم میں انکار کی کن پستیوں تک جا پہنچتا۔ ہندوؤں کی مشورہ دینی کتاب بھگوت گیت کا انگریزی ترجمہ انھیں کا کیا ہوا دیکھا تھا اور اچھا خاصا نفع اس سے حاصل کیا۔ حکمت مطلقہ کن کن لوگوں کو کن کن موقعوں پر اور کن کن صورتوں سے ذریعہ اور واسطہ ہدایت ورہ نمائی کا بناتی رہتی ہے۔<sup>۱۳۳</sup>

یہاں ایک عمومی غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے اور وہ ہے مولانا اشرف علی تھانوی سے ماجد کی تاثر پذیری کے زمانے کے باب میں عمومی تاثر یہ ہے کہ ماجد کے الحاد سے اسلام تک کے سفر میں مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ

<sup>۱۳۱</sup> آپ بیتی، ص ۱۵۰

<sup>۱۳۲</sup> معاصرین، ص ۵۲، ۵۳

<sup>۱۳۳</sup> معاصرین، ص ۵۴

۲۱۹۲ء سے قبل مولانا اشرف علی تھانوی سے ماجدہ تو لے چکے اور نہ ان کی تحریروں کا مطالعہ ہی کیا تھا۔ اس امر کا ذکر خود ”حکیم الامت - نقوش و تاثرات“ اور ”معاصرین“ میں تھانوی صاحب کے شخصیت ”حکیم الامت“ میں ملتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ماجد کی شخصیت پر تھانوی صاحب کا فیضان نہیں۔ اس فیضان کی تو بے شمار جہتیں ہیں جو ”حکیم الامت - نقوش و تاثرات“ کی سطر سطر سے پھوٹا پڑتا ہے۔ مقصود صرف یہ بیان کرنا ہے کہ ابتداً تو ماجد اشرف علی تھانوی کے نام سے وحشت کھاتے تھے۔ مولانا تھانوی سے ماجد کا تعلق ۱۹۲۸ء سے قائم ہوا اور ان کی وفات (۱۹۴۳ء) تک متصل ۱۵ سال قائم رہا۔ اس دوران ملاقاتیں بھی متعدد رہیں اور مراسلت بھی خوب ہوئی۔

افراد کے علاوہ جن کتب سے ماجد نے کسی نہ کسی درجے میں اثر قبول کیا، ان کا سرسری ذکر ابھی اوپر کیا جا چکا ہے لیکن دو تین کتب اس باب میں ذرا تفصیلی ذکر کی طالب ہیں۔ ان میں ایک تو شبلی کی سیرت النبی ہے، دوسری ”شعوبی معنوی“ ہے اور تیسری مکتوبات مجدد الف ثانی۔ شبلی کی سیرت النبی (حصہ اول) کے فیضان و احسان کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں:

”نفس شوم کو سب سے بڑی ٹھوکر جو لگی تھی وہ اس سیرت اقدس ہی کے متعلق تو تھی۔ مستشرقین و محققین فرنگ کے حملوں کا اصل ہدف تو ذات رسالت ہی تھی۔ خصوصاً ہر سلسلہ غزوات و معربات۔ ظالموں نے بھی تو طرح طرح سے دل میں بٹھا دیا تھا کہ ذات مبارک نمود باللہ بالکل ایک ظالم فاتح کی تھی۔ شبلی نے (اللہ ان کی تربت ٹھنڈی رکھے) اصل دعا اسی درد کی کی۔ ہم اسی زخم پر رکھا اور کتاب جب بند کی تو چشم تصور کے سامنے رسول عربیؐ کی تصویر ایک بڑے مصلح قوم و ملک اور ایک رحم دل و فیاض حاکم کی تھی جس کو اگر جدال و قتال سے کام لینا پڑا تھا تو بالکل آخردرجے میں<sup>۱۲۵</sup> اشرف علی تھانوی کے نام خط میں بھی شبلی کی سیرت کے محاسن کا ذکر کرتے ہوئے لکھا، دوسری چیز جو میرے ذاتی تجربے کی ہے، انگریزیت کے اثر سے مدتوں ملحدہ چکا ہوا۔ سرکار رسالت سے نمود باللہ ایک عناد کی کیفیت تھی۔ مولانا شبلی کی سیرۃ النبی جلد اول اس وقت شائع ہوئی۔ عبارت، اسلوب بیان وغیرہ بالکل ہم انگریزی نونوں کے مذاق کے موافق تھا۔

اسی دور میں اس کا مطالعہ میرے حق میں اکسیر ہو گیا۔<sup>۱۳۶</sup>

۱۹۱۹ء میں "شعوبی معنوی" کے دفتر کا مطالعہ شروع ہوا۔ کتاب شروع کرنے کی دیر تھی کہ یہ معلوم ہوا کہ کسی نے جادو کر دیا۔ کہاں کا کھانا پینا اور کیسا سونا۔ بس جی میں یہی کہہ کرہ بند کر کے خلوت میں کتاب پڑھتے چلیے۔ کہیں کہیں آنسو بہائے بلکہ کہیں کہیں سچ بھی پڑھے۔<sup>۱۳۷</sup> مکتوبات مجدد سرہندی کے مطالعے نے بھی طبیعت پر تقریباً ویسا ہی گہرا اثر ڈالا ، "جیسا کہ تین چار سال قبل شعوبی سے پوچھا تھا۔ فرق اتنا تھا کہ شعوبی نے جوش و مستی کی ایک گرمی پیدا کر دی تھی۔ بجائے ادھر ادھر کی آوارہ گردی اور ہر صاحبِ اثر و صاحبِ آستانہ سے ٹولگانے کے اب متعین شاہراہ اتباع شریعت کی مل گئی۔ منزل مقصود متعین ہو گئی کہ وہ رضائے الہی ہے اور اس کے حصول و وصول کا ذریعہ اتباع احکام مصطفوی ہے۔ شعوبی اور مکتوبات دونوں کا یہ احسان عمر بھر بھولنے والا نہیں۔<sup>۱۳۸</sup>

ماجد کے دورِ الحاد و ایمان کا ذکر کرتے ہوئے ظفر حسین خاں مرحوم نے ایک بڑے پتے کی بات لکھی تھی کہ مولانا عبدالمجاہد کی سوانح عمری دراصل ایک تواریخی فلسفہ ہے اس لیے کہ ان کی مختصر سی حیات میں وہ سب دور گزر چکے ہیں جو ہزاروں سالوں پر پھیلی ہوئی تاریخِ فلسفہ کا موضوع ہوئے ہیں۔ مذہب پرستی، مذہب سے بیزاری، تشکیک، الحاد اور پھر ایمان و ایقان کی جانب بازگشت۔ مولانا کی تنہا ذات ان تمام مدوجزبہ افکار کا مرکز رہی ہے۔<sup>۱۳۹</sup>

ماجد کو الحاد سے ایمان تک لانے میں جہاں افراد و کتب کی حکمت آموزی و حکمت آرائی

<sup>۱۳۶</sup> حکیم الامت - نقوش و تاثرات، بار دوم، ص ۲۶۵

<sup>۱۳۷</sup> آپ بیٹی، ص ۲۵۱-۲۵۲۔ اس زمانے میں ماجد کو مولانا رومی سے اس درجہ عقیدت ہو گئی تھی کہ ان کے مزار (قونین) پر حاضری کا ارادہ بھی کیا مگر بوجہ یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ دیکھیے مکتوبات سلیمانی جلد اول ص ۱۸۱۔

<sup>۱۳۸</sup> آپ بیٹی ص ۲۵۷

<sup>۱۳۹</sup> فروغِ اردو عبدالمجاہد دریا بادی نمبر ص ۳۸

کو دخل رہا ہے وہاں حرم کعبہ میں ان کے والد مرحوم کی دعا کا ذکر بھی نظر انداز کیے جانے کی چیز نہیں۔ عبدالمجید کے اس دور کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر سردار احمد علیگ (ماجدان کے نامی بزرگ تھے) لکھتے ہیں: اپنے لڑکپن میں، میں نے اپنی نانی صاحبہ اور گھر کے دوسرے بزرگوں سے سنا تھا کہ مولانا کے والد ماجد نے حج کے موقع پر غلاف کعبہ پکڑ کر اپنے بے دین اور لمبے کے حق میں فریاد کی تھی جس کے اثر نے ماجد کے دل کی دُینا بدل دی۔ مؤخر الذکر واقعہ کو میں بھی نہ مولانا صاحب سے دریافت کر سکا اور نہ حکیم عبدالقوی دریا بادی سے ہی تصدیق کر سکا لیکن جب مولانا کی آپ بیتی کے ص ۲۴۴ پر درج ذیل عبارت دیکھی تو اس سنی ہوئی بات کا یقین آگیا۔

”والد مرحوم کی وفات نومبر ۱۹۱۲ء میں مکہ معظمہ میں دورانِ حج میں ہوئی۔ انہیں میری بے دینی سے قدرۃً سخت آزر دگی اور اذیتِ قلب تھی۔ پچار سے کاجاں تک ذہن سپنجتا ہر مذہبی شخصیت سے مجھے ملامت میری اصلاح چاہتے۔ جو عزیز سفر حج میں ان کے ہمراہ تھے ان سے بعد کو معلوم ہوا کہ مرحوم نے غلاف کعبہ کو تھام کر اپنے تختِ جگر کی ہدایت و بازیابی کی دعا قلب کی گہرائیوں سے کی تھی۔ مرد مومن و مضطر کا تیر نشانہ پر در سویر آخر تک نہ پڑتا۔ جس قادرِ مطلق نے پیغمبرِ برحق یعقوب کو خوب ڈلا ڈلا کر ان کی دعا آخراں کے فرزند کی بازیابی کے حق میں قبول کی تھی وہ اُمتِ محمد کے ایک فرد اور آلِ یعقوب کے ایک فرد عبد القادر کو کیا سدا محرومی رکھتا۔“

مد کے بعد جزر کی داستان اس وقت تک مکمل نہ ہوگی جب تک اس رواجِ تصوف اور خانقاہی مشیخت کا بھی ذکر نہ کر دیا جائے جس میں ماجد نے وقتی طور پر خاصی کشش محسوس کی؛ چنانچہ اس دور میں انھوں نے متعدد درگاہوں پر حاضری دی اور عرسوں میں شرکت کرتے رہے، آستانہ اجمیر، درگاہ خواجہ بختیار کاکی، لکھنؤ میں شاہ مینا اور صوفی عبدالرحمن کی درگاہیں۔

ردولی، دیوہ اور بانسہ کے مزاراتِ صوفیہ اور خواجہ نظام الدین اولیاء کے پھیرے برابر کاٹتے رہے۔ ۱۹۲۱ء میں جب ماجد مستقلاً دریا بادی منتقل ہو گئے تو اپنی حویلی سے متصل اپنے مورث اعلیٰ حضرت مجدد آیکش کے مزار پر دو سال متصل عرس کروایا اور قوالیوں کا اہتمام کیا۔ جوہر



کی نعتیہ غزلیں (اور اپنی بھی) ادیبانہ باد کے قوائوں کو یاد کروادیں اور وہ گایا کیسے۔ اس دور میں رقت بہت بڑھ گئی تھی۔ رسول اکرمؐ کا اسم مبارک سن کر بارہا آنسو بھرتے۔

اسی زمانے میں انھوں نے دوبارہ عربی زبان کی طرف توجہ دینا شروع کی: "بھولی بھالی زنگ خوردہ عربی کو پھر سے تازہ اور صاف کیا" ۱۲۱

نکاح کے وقت اور ایک مدت بعد تک ماجہ چونکہ محمد رب سے تھے اس لیے از سر نو توبہ ایمان سے متور ہونے کے بعد نکاح کی تجدید کی۔ ۱۲۲

تجدید اسلام ہی کے زمانے میں رئیس احمد جعفری نے ماجہ سے خاتون منزل کھنوا میں ملاقات کی تو ان کے ہاتھ کو زخمی پایا۔ سبب یہ تھا کہ ماجہ نے بقول ان کے بچپن میں اپنے ہاتھ ہاتھ پر اپنا نام گد والیا تھا۔ تجدید اسلام کے بعد گدوانے کے خلاف کتب مذہبی میں اس باب میں وعیدیں دیکھیں تو نام مٹوانے اور کٹوانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے جعفری لکھتے ہیں، تجدید اسلام کے بعد اس کے خلاف وعیدیں دیکھیں، فوراً ڈاکٹر کو بلایا۔ ہاتھ اس کے سامنے بڑھا دیا کہ اس کئی اچھ کے لیے چوڑے حصّہ کو، اتنی پوری کھال کو کھرچ دو، تراش دو۔ ڈاکٹر نے افہام و تفہیم کی کوشش کی لیکن ناکام ہوا۔ آخر اسے اس حکم کی تعمیل کرنی پڑی۔ ۱۲۳

اس واقعے کے بیان میں رئیس احمد جعفری سے دو تسامحات ہوئے ہیں۔ ایک تو نام کے سلسلے میں، دوسرے اس باب میں کہ ماجہ نے یہ نام بچپن میں گد دیا تھا۔ اصل دلچسپ واقعہ خود ماجہ نے "معاصرین" میں ڈاکٹر عبدالعلی صاحب کے بیان میں لکھا ہے۔ انہی ڈاکٹر عبدالعلی صاحب نے ماجہ کا نام کھرچا تھا لکھتے ہیں: اپنے دور اتحاد و تشکیک میں اپنے بائیں بازو پر میں نے اپنی محبوب منگیتر کا نام انگریزی اور اردو میں گد والیا تھا۔ گدوانے میں تکلیف بھی اچھی خاصی ہوتی تھی اور نام کے علاوہ ایک بڑا سا گلاب کا پھول بھی گودنے والے نے گود دیا تھا۔ اب جب کئی برس

۱۲۱ نقوش، آپ بیتی نمبر ص ۱۰۷ ۱۲۲ دیفات ماجدی، ص ۳۲

۱۲۳ اسی غلطی کا اعادہ مالک رام نے تذکرہ معاصرین جلد چہارم ص ۱۸۶ پر کیا ہے حالانکہ ماجہ نے اپنے بائیں بازو پر اپنی منگیتر کا نام گدوا رکھا تھا۔

۱۲۴ دید و شنید، ص ۱۳۲

کے بعد از سر نو مسلمان ہو گیا تو اس بازو کو وضو وغیرہ کے لیے کسی کے سامنے کھولتے بڑی شرم آنے لگی۔ آخر طے کیا کہ اس سب کو کھڑچوا ڈالوں اور جو کچھ بھی تکلیف اس میں ہو اُسے برداشت کروں۔ چنانچہ اس کے لیے اتنی ڈاکٹر صاحب کو زحمت دی۔ اُنھوں نے گھر آکر دیر تک گوشت کو چھیننے اور کھڑچنے کا آپریشن کیا اور زخم کی مرہم پٹی عرصے تک روزانہ ہوتی رہی۔<sup>۱۲۵</sup>

ماجد کو الحاد سے اسلام کے حلقے میں دوبارہ لانے میں جہاں بعض افراد و کتب کے اثر و تاثر کا حصہ ہے وہیں ایک بات یہ بھی قابل غور ہے کہ دُنیا بھر کی بیعتیں فسخ ہو سکتی ہیں مگر وہ بیعت کیسے فسخ ہو سکتی ہے جو پہلی بیعت ہے جو شاقِ اِزلی ہے۔ اس پہلی بیعت نے ماجد کو دوبارہ اپنی جانب کھینچ لیا۔ اقبال نے درست فرمایا ہے کہ تشکیک فکر کا مستقل اسلوب اور قدر نہیں۔ یہ آتی ہے اور پھر رخصت ہو جاتی ہے۔<sup>۱۲۶</sup> اب ماجد کو احساس ہو چکا تھا کہ "اصل گھسیلا تو اس وقت ہوتا ہے جب انسان اپنے بزنی در بزنی اور اقل قلیل مشاہدہ کو کُل کا قائم مقام سمجھ لیتا ہے اور یہ نہیں سوچتا کہ جس مشاہدے کو وسیع سے وسیع تر قرار دے رہا ہے وہ اس دُنیا کے کُل مشاہدات سے کوئی نسبت نہیں رکھتا۔" اب ماجد کا سینہ دوبارہ نورِ حق سے گلزار ہو چکا تھا:

صد کتاب و صد ورق در تار کن      سینہ را از نورِ حق گلزار کن !  
اپنے لقاے تو جو اب ہر سوال      مشکل از تو حل شود بے قیل و قال<sup>۱۲۷</sup>

## آغاز تصنیف و تالیف اور نامکمل علمی منصوبے

ماجد کی خانگی تعلیم و تربیت اور خصوصاً ادبی ذوق کی آبیاری کا اجمالی ذکر گذشتہ صفحات میں ہو چکا ہے۔ اب ان صفحات میں پہلے اجمالاً ان حضرات اور کتب کا ذکر کیا جائے گا جو ماجد کی شخصیت کی ادبی تربیت اور تنوع کا سبب بنے اور پھر ان کی ابتدائی مضمون نگاری کا اور ان ادوار کا ذکر کیا جائے گا جن میں ماجد نے تنوعِ علمی و ادبی کارنامے سرانجام دیے۔

<sup>۱۲۶</sup> "Metaggar's Philosophy." ۱۳۶

<sup>۱۲۷</sup> معاصرین، ص ۱۳۸

مولانا ماجد کی ادبی تربیت میں سب سے زیادہ ہاتھ شبلی کا تھا۔ اس بات کا اعتراف خود انھوں نے متعدد مقامات پر کیا ہے۔ "ناقابل فراموش ادبی واقعات و شخصیات" ان کا ایسا ہی اہم مضمون ہے جس میں انھوں نے متعدد قد آور ادبی شخصیات اور ان کی کتب سے استفادہ و فیضان کا کھل کر ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں، "اپنے ہوش کی آنکھیں جب کھلیں تو مجھے کہ اس بیسویں صدی کے شروع کا زمانہ تھا۔ ادبی فضا پر حکمران اس وقت دو شخصیتیں تھیں۔ ایک شبلی دوسرے شرر۔ سنجیدہ علمی، فکری، واقعاتی قسم کے اور سات کے فرماں روا شبلی نعمانی تھے۔ علی گڑھ کالج کے سابق استادِ عربی۔ الفاروق کے نام در مصنف اور بڑے بڑے اہم اور معرکے کے مقالوں کے مقالہ نگار۔ ان انگلیوں نے جب سے قلم پکڑنا سیکھا، روش اعظم گڑھ کے اسی مردِ عظیم کی دل کو بھائی"۔<sup>۱۳۸</sup> "شوق ایک تو طبعی اور ادھر مولانا شبلی کی زندگی دل میں رچ بس گئی۔ انہی کی انگلی پکڑ کر قلم پکڑنا سیکھا اور برسوں پھیل پھیل کر انہی کی نقالی کی۔ پھر جب ادبی جوانی پر پہنچ گیا تو ایک دور اور آیا اور اب بادی راہ مرزا محمد بادی بیٹے۔ وہی امر او جمان اداوائے رسوا۔ معلم اول شبلی تھے تو یہ معلم ثانی"۔<sup>۱۳۹</sup>

نام سیتا پوری کے اس سوال کے جواب میں کہ تصنیفی شعور کی رہ نمائی کن مصنفین اور کتابوں نے کی، ماجد دیر بادی نے انہیں سوالات کا نمبر وار مندرجہ ذیل جواب لکھا تھا، ۱) سب سے بڑھ کر مولانا شبلی، ان سے کم درجے میں کچھ اور لوگ ہیں۔ ۲) سب سے بڑھ کر مولانا شبلی کی "الکلام" اور رسائل۔ ان سے بھی قبل کے دور میں مولانا ثناء اللہ امرتسری اور مرزا غلام احمد قادیانی کی مناظرہ کتابیں آریہ وغیرہ کی زد میں۔ ۳) پھر وہی مولانا شبلی۔ جب کالج کی زندگی شروع ہوئی تو لکھنؤ میں مولانا سے ذاتی نیاز مندی اور حاضر باشی بھی رہی۔ ادبی اور شعری مذاق جو کچھ بھی پیدا ہوا مولانا ہی کا فیض ہے۔<sup>۱۴۰</sup>

شبلی دُرسوا کے علاوہ ماجد نذیر احمد سے بھی متبع یا اب ہوئے۔ لکھتے ہیں، "مرسد کی

<sup>۱۳۸</sup> نقوشِ فردوسی ۱۹۶۱ء ص ۵

<sup>۱۳۹</sup> نقوشِ اگست ۱۹۶۱ء (احشام حسین کا ماجد سے انٹرویو نام ادبی طلاقات) ص ۶

<sup>۱۴۰</sup> نقوشِ خطوط نمبر ۲، اپریل، مئی ۱۹۶۸ء ص ۴۲۲

زندہ شخصیت کا آفتاب ابھی ابھی غروب ہوا تھا۔ اس چراغ سے اجا چراغ جلا کر خود اس کو چمکتا دکھتا چاند بنا دینے والے علاوہ مولانا شبلی کے کچھ اور بھی تھے، جیسے حالی۔ نذیر احمد اور محمد حسین آزاد۔ احترام ان سب کا پیش نظر رہا لیکن حالی کی سادگی کچھ خشکی کے ڈانٹ سے چھوٹی ہوئی نظر آئی۔ اور آزاد کے فلک پیمائیں بلندی پر وازی کے آگے ہمت نے ہتھیار ڈال دیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شبلی کے بعد اگر کسی کے دربار سے کچھ تھوڑا بہت فیض حاصل ہوا تو وہ نذیر احمد تھے۔ قرآن مجید کے مترجم اور مبتلا و نصوص، مابا عظمت اور ہریالی، اصغری و اکبری کے چلتے پھرتے کرداروں کے خلاق<sup>۱۵۱</sup>۔

اس مضمون میں ماجد نے ان دو دھاروں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک تو علمی مباحثہ و موضوعات کا تھا اور دوسرا ہلکے پھلکے ادبی افسانہ اور شعر و شاعری کا۔ اس دوسرے دھار سے کے میر کارواں بقول ماجد عبدالمجلیم شہزاد تھے لیکن انھوں نے اس میں نذیر احمد اور راشد الخیری کا شمار بھی کیا ہے۔ ریاض شیر آبادی، اکبر الہ آبادی اور مولوی سید علی اصغر نے بھی ماجد کی ادبی تربیت میں اہم حصہ لیا۔

اسی مضمون میں ماجد نے اپنے ادبی محسنین میں مرزا بادی رُسا کو سرفہرست قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں: محسنوں کی فہرست لمبی ہوتی چلی جاتی ہے اور سرفہرست کا نام لینے کی نوبت ہی نہیں آ رہی ہے۔ یہ تھے مرزا محمد بادی لکھنوی جن کے تخلص مرزا سے لوگ کم اور نثری لقب رُسا سے زیادہ واقف ہیں۔ ان کی زبان کی سلاست، نفاست، نزاکت کا نقش دل پر ایسا بیٹھا اور بیٹھا کیا معنی آج تک ایسا بیٹھا ہوا ہے کہ اپنی اُردو دانی جب کبھی انگریزیاں جمائیاں لینے لگتی ہے تو انہی کی کتابوں کی ہوا اُسے تازہ دم کر دیتی ہے۔<sup>۱۵۲</sup>

اوپر کے اقتباسات سے ایک دلچسپ حقیقت یہ سامنے آتی ہے کہ اشتیاق حسین کے ساتھ اپنی گفتگو میں تو ماجد نے شبلی کو معلمِ اول کہلے اور رُسا کو معلمِ ثانی مگر تا قابلِ فراموشی ادبی واقعات و شخصیات نامی مضمون میں جس کا اقتباس ابھی اوپر درج ہوا، رُسا کو اولیت

کا تاج پستایا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ماجد فی الواقع یہ فیصلہ نہ کر پارہے ہوں کہ ان دونوں شخصیات میں سے سب سے بڑھ کر فیض کس شخصیت سے پہنچا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فکری و فلسفیانہ موضوعات میں معلم اول شبلی ہوں اور زبان و اسلوب کے اعتبار سے رسوا، اور میری دوسرا قیاس زیادہ قابل قبول معلوم ہوتا ہے۔

ماجد کی مضمون نگاری کا آغاز ۱۹۰۴ء میں ہوا۔ اردو اخباروں میں اس زمانے میں علی گڑھ کے بعض تعلیم یافتہ اہل قلم کی جانب سے مجتہدانہ انداز کے مضامین تو اتر سے شائع ہو رہے تھے۔ بعض لکھنے والوں نے تو انتہا کر دی اور یہ تجویز پیش کر دی تھی کہ قرآن کے احکام معاملات کو حصہ بخفاند سے بالکل الگ کر دیا جائے۔ ماجد اس وقت عمر کے بارہویں سال میں تھے لیکن ان کی غیرت نے جوش مارا اور انھوں نے مولوی احسان اللہ عباسی جڑیا کوئی ڈیکل گورکھپور کی کتاب "الاسلام" سے جا بجا اٹھ کر کے ایک مضمون تیار کیا اور صوبے کے سب سے نامور اردو اخبار "اودھ اخبار" کو بھیج دیا۔ یہ مضمون انھوں نے فرضی نام سے بھیجا اور فرضی نام سے شائع بھی ہوا۔

ہندوستان کے بیسویں صدی کے ابتدائی سال مذہبی مناظرہ بازی کے سال تھے۔

اس کا آغاز تو انیسویں صدی ہی میں ہو چکا تھا لیکن یہ رواج اور تیز ہو چلی تھی۔ ماجد اس وقت بارہ تیرہ سال کے نوجوان تھے۔ مناظرہ کا شوق ان کے ذہن میں سمایا ہوا تھا اور اس سے پہلے اودھ اخبار میں ایک مضمون شائع بھی کراچکے تھے چنانچہ بے تکلف مولانا محمد علی رحمانی مونگیری کے ماہ نامہ "تحفہ امجدی" کے چند شماروں سے معلومات اخذ کر کے انھیں ایک کاپی میں خوش خط نقل کر لیا۔ یہ گویا ماجد کی پہلی "تصنیف" تھی۔ افسوس یہ ورق محفوظ نہ رہ سکے۔

سکول کے نویں درجے میں پہنچے تو سوفیو کلیئر کے ایک مضمون سے ڈر لے

ANTIGONE کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ کر ڈالا<sup>۱</sup>۔ رومیسمیت کے رسالے کی طرح

۱۵۳ خود لکھتے ہیں، ایک یونانی ڈرامے کے انگریزی ترجمے سے ترجمہ بھی اسی زمانے میں کر گزرا

تھا۔ نقوش، آپ بیتی نمبر، ص ۱۰۷

اس اردو ترجمے کے اوراق بھی محفوظ نہیں۔ یہ سب عبدالحمید اختر کی تربیت کا اثر تھا۔<sup>۱۵۴</sup>  
 کیننگ کا لچ کے ابتدائی زمانہ طالب علمی میں ماجد نے دو مفصل مقالے "محمود مغز نوی" اور  
 اور غذائے انسانی" نامی لکھے۔ اول الذکر میں ماجد نے تاریخ یسین سے استفادہ کرتے ہوئے یہ  
 بتایا تھا کہ محمود مغز نوی پر عمل کے الزامات لغوی ہیں۔ مولانا شبلی کے رنگ کا یہ مضمون انہی کی کتابوں  
 کے مطالعے کا ثمرہ تھا۔ ثانی الذکر میں ماجد نے ڈاکٹری کتب کے حوالے سے یہ دکھایا تھا کہ انسان  
 کی قدرتی غذا علاوہ نباتات کے گوشت بھی ہے۔<sup>۱۵۵</sup> یہ دونوں مقالے کتابی شکل میں وکیل ہک  
 ٹریڈنگ ایجنسی نے ۱۹۱۰ء میں شائع کر دیے۔ مصنف کا نام "مولانا عبدالماجد لکھا گیا"۔

بلائے سرش ز ہوشمندی می تافت ستارہ ہندی

۱۹۱۰ء ہی میں ماجد نے شبلی کی "الکلام" کو بنیاد بنا کر انظار (لکھنؤ) میں ایک سلسلہ مضامین  
 شروع کیا جو یکم مارچ ۱۹۱۰ء کے شمارے سے شروع ہوا اور اپریل، جون، اگست اور اکتوبر ۱۹۱۰ء  
 کے شماروں میں شائع ہو کر یکم جنوری ۱۹۱۱ء کے شمارے میں جا کر اپنے اختتام کو پہنچا۔ چھ قسطوں میں  
 شائع ہونے والی یہ تنقید بجائے خود ایک کتاب ہے۔ مولانا شبلی نے الکلام میں عقائد کے مباحث  
 چھیڑے تھے، اور وہ بھی زیادہ تر وجودِ باری اور نبوت کے تحت۔<sup>۱۵۶</sup> یہ مباحث خاصے تشریحی  
 اور چون کہ مولانا شبلی یورپ کی زبانوں سے نا آشنا تھے اس لیے یورپ کے متعلق انہوں نے اپنا  
 تمام سرمایہ معلومات فرید وجدی کے خزانہ خیالات سے اخذ کیا تھا۔ ماجد نے اس پہلو سے شبلی پر  
 اعتراض کیا تھا۔ علاوہ ازیں ماجد کو شبلی سے یہ شکایت بھی تھی کہ وہ فلسفہ محال سے ناواقف  
 محض ہیں۔ ماجد نے شبلی پر خاصے طنز یہ پیرایہ میں یہ سلسلہ مضامین لکھا تھا۔ ایک مثال ملاحظہ ہو:  
 "جو مصنف ان دونوں (عقائد اسلام، فلسفہ محال) سے کامل واقفیت کے بغیر ان میں  
 مطابقت دینا چاہتا ہے اس کو شش کا تیجہ سوائے ناکامی کے اور کیا ہو سکتا ہے۔ اب سوال

<sup>۱۵۴</sup> جنید احمد، شخصیات اور واقعات جنہوں نے مجھے متاثر کیا، ص ۱۸۲۔ نیز آپ بیتی، ص ۲۴۳۔ ۲۴۴

<sup>۱۵۵</sup> بعد کو اس دوسرے موضوع پر ماجد نے ایک مفصل انگریزی مضمون A Psycho - ethical

Aspect of flesh - eating بھی لکھا تھا جو اکتوبر ۱۹۱۲ء میں متاثر رسالے

"East & West" میں شائع ہوا تھا۔

<sup>۱۵۶</sup> یادگار شبلی، ص ۲۶۷

یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہمارے "علامہ عصر" میں ہر دو شرائط پائے جاتے ہیں؟ عقائد اسلام کے متعلق فیصلہ کرنے کا ہم کو کوئی حق نہیں لیکن ان کی مذہبی خدشات کو دیکھتے ہوئے اور اس کو بھی ملحوظ رکھ کر کہ وہ شمس العلماء کے لقب سے مخاطب کیے جاتے ہیں اودان کے زیر اہتمام مسلمانان ہند کا بہترین مذہبی دارالعلوم ہے، ہم یہ تسلیم کیے لیتے ہیں کہ وہ عقائد اسلام سے کافی واقفیت رکھتے ہیں لیکن ہم افسوس نگر کامل وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ دوسری ضروری شرط مولانا میں قطعاً نہیں پائی جاتی۔<sup>۱۵۷</sup>

شبلی پر یہ سلسلہ "تنقید" ایک طالب علم کے نام سے شائع ہوتا رہا۔ شبلی کا خیال تھا کہ یہ تنقید مولوی عبدالحق کی جانب سے لکھی جا رہی ہے۔ تادم سیتا پوری کے ایک خط کے جواب میں اس سلسلہ و مضامین کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: میرے لیے اب ان مضمونوں میں کیا گمشد ہو سکتی ہے۔ الٰہی تکلیف ہی اس کا خیال کر کے ہوتی ہے۔ اس وقت تمام تر متحد تھا۔ دہریہ و منکر خدا کے مضمون میں نہیں بلکہ Rationalist یا "لاادریہ" کے معنی میں۔ تنقید یکسر عقائد اسلامی، وجودِ باری، نبوت، ضرورتِ مذہب وغیرہ پر تھی۔ الکلام کو صرف آڑ بنا لیا تھا۔<sup>۱۵۸</sup> ماجد کی جانب سے "الناظر" میں کی جانے والی تعریضات کے جواب بھی الناظر ہی میں شائع ہوئے تھے۔ یہ جوابات عبداللہ یوسف علی اور عطا محمد امرتسری نے لکھے۔

اس دورِ الحما میں ماجد کی بیشتر دلچسپی کے میدانِ فلسفہ و نفسیات تھے۔ اس لیے اگر ہم اُن کی تصنیف و تالیف کے آدو اذمقرر کرنا چاہیں تو پہلا دور تصانیفِ فلسفہ (نفسیات اس دور میں فلسفہ ہی کا حصہ تھی) کا دور گملائے گا۔ اس دور کی تصانیف میں فلسفہ مجذبات (۱۹۱۴) سائیکالوجی آف لیڈرشپ (نومبر ۱۹۱۵) اور فلسفہ اجتماع (۱۹۱۵) شامل ہیں۔ ان کتابوں میں سے آخری دو میں اجتماع کی نفسیات کو بنیاد بنا کر پیغمبر ان عظام پر تعریضات کی گئی تھیں اور ان پر خود غرضی اور خدا اعلیٰ کے الزامات لگائے گئے تھے۔ "فلسفیانہ مضامین" اگرچہ ۱۹۲۷

<sup>۱۵۷</sup> الناظر، یکم مارچ، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳

<sup>۱۵۸</sup> نقوش خطوط نمبر ۳، اپریل، مئی، ۱۹۶۸ء، ص ۴۳۵

میں شائع ہوئی لیکن اس کے مضامین کا زمانہ تصنیف بھی ۱۹۱۳-۱۹۱۶ تک ہے یعنی ماجد کے عین دورِ اتحاد کا۔ ان میں سے اکثر مضامین مکمل نظر ثانی کے بعد "مبادی فلسفہ" کے نام سے دو جلدوں میں ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۲ء میں مع دیگر مضامین کے شائع ہوئے اور اس کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۸۲ء میں اترپردیش اکادمی لکھنؤ نے شائع کیا۔

اس دورِ فلسفہ نگاری کے بعد انھوں نے اس موضوع کو ایک استثنیٰ کے سوا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا تھا۔ ۱۹۴۵ء میں انھوں نے ہندوستانی اکادمی الہ آباد کی فرمائش پر پاولورسکی کالجی پر ایک کتاب "ہم آپ" تصنیف کی جو ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی۔

ماجد کی تصنیف و تالیف کا دوسرا دور ترجمہ و تلخیص کا دور ہے۔ ترجمہ نگاری میں جہاں ماجد کے فطری میلانِ طبع کو دخل تھا وہاں شاید اسے اختیار کرنے میں معاشی تنگ حالی کا بھی ہاتھ ہوگا۔ جون ۱۹۱۶ء میں ماجد کی شادی ہو چکی تھی۔ شادی کے بعد لاکھنؤ کیشنل کانفرنس علی گڑھ میں مختصر ملازمت کرنے کے بعد ماجد واپس لکھنؤ آچکے تھے۔ ظاہر ہے شادی کے بعد اخراجات بڑھ گئے تھے اور معقول ذریعہ آمدنی کی صورت اس وقت ہی تھی کہ زراجم کیے جائیں۔ فروری یا مارچ ۱۹۱۹ء میں نظام حیدر آباد نے تصنیفی پیش منقرہ کردی اور شرط یہ لگادی کہ ہر سال ایک کتاب تصنیف کی جائے اور نئے افکار کا خاکہ وہاں کے محکمہ احتساب میں پیش کیا جاتا رہے۔ بہر حال اس دور میں متعدد تراجم ماجد کے قلم سے نکلے جن میں اولیت "تاریخ تمدن" اور تاریخ اخلاق یورپ" کو حاصل ہے۔ تراجم کا یہ دور ۱۹۱۸ء (تاریخ تمدن و تاریخ اخلاق یورپ جلد اول کی تاریخ اشاعت) سے ۱۹۲۴ء (تاریخ اشاعت، ناموران سائنس) تک رہا۔ چند تراجم اور شہر میں دریا بادی کے قلم سے بعد میں بھی نکلیں۔ مثلاً انگریزی ترجمہ قرآن یا مثلاً مناجات مقبول، چل حدیث دلی النبی وغیرہ کے ترجمے اور شہر میں لیکن ترجمہ و تفسیر قرآن کے استفسار کے ساتھ باقی کی حیثیت محض ضمنی ہے۔ ماجد چونکہ ایک پیدائشی ادیب تھے اس لیے انھوں نے متعدد و خالص ادبی مضامین بھی لکھے۔ وہ اپنے مقالات کے لیے "انشا" کا لفظ زیادہ پسند کرتے تھے۔ یوں تو ماجد کی تمام تحریریں خواہ وہ تاریخ ہوں یا سوانح، سچی باتیں ہوں یا تفسیر قرآنی، اپنے اندر ایک خاص طرح کی ادبی شان رکھتی ہیں لیکن خالصتاً ادبی کارناموں کا بھی ایک قابل لحاظ سرمایہ انھوں نے تخلیق کیا ہے۔ اس اعتبار



سے ان کا پہلا ادبی کارنامہ ان کا ڈرامہ ”زود پیشیاں“ ہے جو ۱۹۱۵ء میں لکھا گیا۔ اس کے بعد ادبی و تنقیدی مضامین بھی انھوں نے لکھے اور ان کا سلسلہ ۱۹۲۱ء (مثنوی ”بحر المحبت“ کا تعارف مطبوعہ اردو اکتوبر ۱۹۲۱ء) سے لے کر ۵۵-۱۹۵۴ء تک برابر قائم رہا لیکن ان کی فتوحاتِ دینی کے مقابلے میں ان کا خالص ادبی سرمایہ مقدار میں بہت کم ہے۔

۱۹۲۰ء میں جیب ماجد دوبارہ اسلام کے شرف سے مشرف ہوئے تو اب میلانِ طبع اور جولانیِ قلم زیادہ تر قرآن اور معتقداتِ قرآن کے لیے وقف ہو گئے۔ اس زمانے میں قرآنی، اسلامی، صوفیانہ اور اخلاقی موضوعات کے دوش بدوش ادبی موضوعات پر خامہ فرسائی بھی جاری رہی اور چند معرکے کے ادبی و تنقیدی مضامین مثلاً غالب کا ایک فرنگی شاگرد، ”مزارِ سولہ کے قصے“، اردو کا واعظ شاعر۔ ”پیامِ اکبر“، اردو کا ایک بدنام شاعر یا گنہ گار شریف زادی، قصہ گل بکاؤلی اور مسائلِ تصوف اور ”موت میں زندگی“ تمام تر ۱۹۲۱ء سے ۱۹۴۰ء تک کے عرصے میں لکھے گئے۔

اس زمانے میں انھوں نے تصوف اور قرآن پر خصوصیت سے توجہ مبذول کی۔ دوہرِ الحاد میں چونکہ تصوف پر متعدد گراں قدر کتابیں پڑھ چکے تھے اور خود عملی اور رواجی تصوف سے بھی گزر چکے تھے اس لیے ۱۹۲۵ء میں ”تصوفِ اسلام“ شائع کرا دی۔ اس سے چند سال بعد ”فیہ مافیہ“ کے چند نسخے (رام پور، حیدرآباد و کنکے) اور ترکی سے فرستادہ نسخے (بندریہ نکلسن) مل گئے اور ان کے تقابلی سے ایک نسخہ رومی کے ان ملفوظات کا ترتیب پا گیا۔ ۱۹۳۳ء میں انھوں نے قرآنِ حکیم کا انگریزی ترجمہ و تفسیر شروع کیا اور اس کی تکمیل کے چند سال بعد تک (۱۹۴۳ء) اردو تفسیر کا مسودہ تیار ہو چکا تھا۔ متعدد دیگر دینی کتب مثلاً سیرتِ نبوی قرآنی، اللیوانات فی القرآن، اعلام القرآن، ارض القرآن اور مشکلات القرآن وغیرہ اسی تفسیری کاوش کے لہجے سے پیدا ہوئیں۔

۱۹۳۰ء میں ماجد سوانح و شخصیت نگاری کی طرف متوجہ ہوئے۔ مولانا محمد علی جوہر کے ساتھ بھی ماجد کا تعلق خاطر چونکہ ایک مدت تک رہا تھا اس لیے ان کی وفات کے بعد ہی ”سج“ میں ”محمد علی ذہانی ڈائری کے چند ورق“ کے عنوان سے اپنی یادداشتیں لکھنا شروع کر دی تھیں جو

سولہ سترہ قسطوں پر مشتمل تھیں۔ پھر انہی کو بنیاد بنا کر دو جلدوں میں اسی نام سے مسودہ ۱۹۴۸ء میں تیار کر لیا گیا اور ۱۹۵۴ء میں یہ کتاب دارالمصنفین نے شائع کر دی۔ اس ضمن میں ان کی دوسری کتاب ”حکیم الامت نقوش و تائقرات“ (۱۹۵۳ء) ہے۔

ادپر کی تفصیلات کی روشنی میں اگر محض سہولت کی خاطر ماجد کی تصنیف و تالیف کے ادوار متعین کیے جائیں تو صورت کچھ یوں بنتی ہے:

۱۹۱۴ - ۱۹۱۸	فلسفیانہ تحریریں	دور اول:
۱۹۲۴ - ۱۹۱۸	تراجم	دور دوم:
۱۹۵۵ - ۱۹۱۸	ادب	دور سوم:
۱۹۲۴ - تادمِ وفات	قرآن اور متعلقات قرآن	دور چہام:

## تین غیر مطبوعہ مسودات

ماجد کی زندگی کے آخری پچاس سال تو کتنا چاہیے کہ قرآن اور قرآنیات، تصوف و عرفانیات اور حدیثیات کے لیے وقف تھے۔ ”مشکلات القرآن“ (۱۹۴۷ء) ان کی وفات کے بعد شائع ہوئی تھی۔ لیکن ان کی تین کتابوں کے مسودات ابھی تک غیر مطبوعہ میں اور ان میں سے دو راقم السطور کو کمال عنایت سے مولانا دریا بادی کے بھتیجے اور داماد، مدیر صدقِ جدید، حکیم عبدالقوی دریا بادی نے استفادے اور اشاعت کی غرض سے عنایت کیے تھے۔ پہلا مسودہ حضرت تھانوی کی ”شوقِ وطن“ کی توضیحات و تشریحات پر مشتمل ہے اور ماجد نے اس کا نام ”شوقِ آخرت“ رکھا تھا۔ یہ مسودہ بالکل مکمل ہے۔ دوسرا مسودہ نامکمل ہے اور مولانا کی انگریزی تفسیر سے ماخوذ ہے اس کا نام ماجد نے ”JESUS & MARY IN

THE HOLY QURAN“ رکھا تھا۔ ان دو مسودات کے علاوہ خطوطِ مشابہہ جلد دوم کا ایک مسودہ بھی ماجد نے ۱۹۴۸ء میں مرتب کیا تھا جو اب تک شائع نہ ہو سکا۔

چونکہ ماجد کی اپنے معاصرین سے کثرت سے مراسلت رہی اس لیے ان کے نام مشابہہ کے خطوط کا ایک بڑا ذخیرہ موجود تھا۔ ان خطوط کا پہلا مجموعہ تو تلخ کمپنی نے ”خطوطِ مشابہہ“

حصہ اول کے نام سے شائع کر دیا تھا۔ سید سلیمان ندوی کے مکتوبات بھی ماجد نے شائع کر دیے تھے مگر ان کی خواہش تھی کہ ان کے نام مشاہیر کے متعدد دیگر مکاتیب بھی کتابی شکل میں خطوطِ مشاہیر جلد دوم کے نام سے شائع ہو جائیں۔ اس باب میں رئیس احمد جعفری سے بھی ان کی مراسلت رہی۔ خطوطِ مشاہیر جلد دوم کا مسودہ انھوں نے تیار کر رکھا تھا اور اس کا دیباچہ بھی لکھ رکھا تھا۔ ہمارے مختصر قیام لکھنؤ کے دوران حکیم عبدالقوی دیرا بادی صاحب نے عنایت فرمائی کی اور ہمیں ماجد کے اپنے سوادِ خط میں ان کا مختصر دیباچہ عنایت کیا۔ خطوطِ مشاہیر جلد دوم کے ذخیرہ خطوط میں اقبال، عبدالحلیم شرر، صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، مولانا شوکت علی، سید جالب دہلوی، ریاض خیر آبادی، ندوی حسن، مرزا محمد بادی، عزیز لکھنوی، احمد علی شوق قدوائی، فصاحت جنگ، افتخار عالم بارہوی اور اصغر گوندوی کے خطوط شامل تھے۔ انیسویں یہ کتاب اب تک شائع نہ ہو سکی۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے اس غیر مطبوعہ مجموعے کا دیباچہ درج کیا جاتا ہے:

خطوطِ مشاہیر حصہ اول جو مولانا شبلی، حضرت اکبر الہ آبادی اور مولانا محمد علی جوہر کے مکتوبات کا مجموعہ ہے، ۴-۵ سال ہوئے، تاج کپنی لاہور کے حُسن اہتمام سے شائع و مقبول ہو چکا ہے۔ اب نوبت حصہ دوم کی طبع و اشاعت کی آرہی ہے۔ اُمید ہے کہ بحیثیت مجموعی یہ حصہ بھی اپنی ادبیت اور معنویت دونوں کے اعتبار سے اپنے پیش رو سے کچھ کم مفید اور کم دلچسپ نہ ثابت ہوگا۔ اس حصہ کے ۱۲ مکتوب نگاروں میں سے بعض (مثلاً حضرت اقبال) تو شعر و حکمت و سیاست تینوں کے امام ہوئے ہیں۔ بعض (مثلاً مولانا شوکت علی) قیادتِ امت کے کرسی نشین رہے ہیں اور بعض (مثلاً شرر اور ریاض خیر آبادی) سے مدّتوں سے ادب و شعر کی مسندیں مزین رہا کی ہیں۔ ان سب خطوط کے پڑھتے وقت ان کا زمانہ و تحریر پیش نظر رکھنا بہت ضروری ہے۔ اس سے ایک تو اس وقت کا ماحول کسی حد تک متصوّر رہے گا، دوسرے مکتوب الیہ کے سن و سال اور حیثیتِ عرفی پر بھی نظر رہے گی۔

ساتھ میں اگر حصہ اول کا دیباچہ بھی ملاحظہ کر لیا جائے تو انشاء اللہ نفع مزید حاصل ہوگا۔ اور اتنا تو بہر حال پیش نظر رہے کہ یہ جتنے صاحب بھی تھے سن میں کوئی بھی مجھ سے چھوٹے نہ تھے۔ بعض بڑے اور بعض بہت بڑے تھے اور میرے میں تو ان سب کا بڑا ہونا ظاہر ہی ہے۔

توقع ہے کہ ان خطوط کے مطالعے سے مسلمانان ہند کیا پورے ایک قرن (قریباً ۱۹۱۵ء تا ۱۹۳۸ء) کی زندگی کے بہت سے مسائل پر روشنی پڑ جائے گی اور جن ناظرین کرام کو اس مطالعے سے کچھ بھی نفع حاصل ہو، ان کی شرافتِ طبع سے التماس ہے کہ جامع مکتوبات کے حق میں وہ دعاؤں خیر سے دریغ نہ کریں۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

عبدالمجید

دریاباد (بارہ بنکی)

جون ۱۹۴۸ء

رجب ۱۳۶۵ھ

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماجد کی تصنیف و تالیف کے جو ادار اور قائم کیے گئے ہیں نہ یہ سستی ہیں اور نہ ان کا قائم کرنا اس قدر آسان تھا۔ پھر نہ انسانی فکر ٹھہراؤ اور تحدید کی خوگر ہوتی ہے اور نہ انسانی قلم حدود و ادوار کا پابند۔ اوپر کے ادوار دائر ٹائٹ کپارٹ منٹس نہیں، ان سے ماجد کے ایک خاص عہد کے غالب رجحانات تصنیف کا کسی قدر علم ضرور ہو جاتا ہے۔ ماجد کا یہ سوانحی شعبہ اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ان علمی منصوبوں کا بھی اجمالی تذکرہ نہ کر دیا جائے جو بوجہ تکمیل نہ ہو سکے۔ ان میں اولیت "سائیکالوجی آف وی قرآن" کو حاصل ہے۔

ماجد جب سائیکالوجی آف لیڈرشپ مکمل کر چکے تو انھیں قرآن حکیم سے استخراجِ نفسیات کا خیال سوچا لیکن یہ بات اس زمانے کی ہے جب وہ دورِ الحاد سے گزر رہے تھے، انگریزی ایڈریشن کے تو شروع کرنے کی نوبت ہی نہ آسکی۔ اردو ایڈیشن کے لیے بھی تحریر دو صفحہ دو صفحہ سے آگے نہ بڑھی<sup>۹</sup>۔

جس زمانے میں ماجد ظلماتِ تشکیک سے نکلے اور تصوف کا مطالعہ شروع کیا تو منجملہ اور کتب کے جامی کی "نغات الانس" بھی پڑھی اور اس سے شدید طور پر متاثر ہوئے۔ اسی زمانے میں انھیں اس کو حاشی و تعلیقات کے ساتھ مرتب کرنے کا خیال پیدا ہوا لیکن یہ کام

بھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں ترک گیا۔ اس منصوبے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے :  
 ”اس وقت تصوف کی خدمت علمی رنگ میں کرنے کی دھن سائی ہوئی تھی۔ نفحات الانس،  
 جامی کا مشہور و مفصل تذکرہ صوفیہ ہے۔ ارادہ اس وقت اس کو مستشرقین کی طرح ایڈٹ  
 کرنے کا تھا چنانچہ مقابلہ تصحیح کے لیے مطبوعہ اور قلمی نسخے حاصل کر کے کچھ کام شروع بھی  
 کر دیا تھا، ایک نسخے کو interleave کر کے یعنی بیچ میں سادہ ورق لگا کر تیلے  
 سید سلیمان ندوی نے اس منصوبے کے باب میں ماجد کو اس دوران میں لکھا تھا ”نفحات الانس“  
 کا کام آپ نے شروع کر دیا ہے۔ بڑی دیدہ ریزی کا کام ہے اور دیکھنے میں معمولی معلوم  
 ہوتا ہے۔ اللہ

۱۹۳۳ء میں جب ماجد نے قرآن حکیم کا بالاستیعیاب مطالعہ شروع کیا اور اسے انگریزی  
 تفسیر اور بعد ازاں اُردو تفسیر کا جامہ پہنا نا شروع کیا تو اسی کام کے دوران میں بعض دیگر کتب  
 قرآنیات کے لیے بھی مواد فراہم ہوتا چلا گیا اور بعض نئے منصوبے بھی اس باب میں ذہن میں آتے  
 چلے گئے۔ چنانچہ ماجد نے ۱۹۵۵ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان الحيوانات فی القرآن، ارض القرآن  
 اور اعلام القرآن کے نام سے چند مفید رسائل مرتب کیے اور اسی منہاج پر عین اور رسائل مرتب  
 کرنے کا خیال تھا جن کے نام ”الاعداد فی القرآن“، ”نباتات قرآنی“ (مثلاً بقل، ریحان،  
 حرث، اور ”جمادات قرآنی“ (طین، ذہب، فضہ، حدید وغیرہ) تجویز ہوئے تھے۔  
 الاعداد فی القرآن کا تو خاکہ بھی تیار کر لیا گیا تھا مگر نامعلوم اسباب کی بنا پر یہ تینوں کتابچے  
 وجود میں نہ آسکے۔

آخر میں تصنیف و تالیف کے ذیل میں ایک بڑے علمی منصوبے کا ذکر خالی اردو لہجہ  
 نہ ہوگا جو اگر اس زمانے میں مکمل ہو جاتا تو یہ اردو زبان کی کمال خوش قسمتی ہوتی اور متمدن  
 زبانیں اس کا نامے پر فخر کرتیں۔ ماجد نے اس منصوبے کو تصنیف نہیں خواہ تصنیف قرار  
 دیا ہے۔<sup>۱۲</sup> یہ منصوبہ ۱۹۱۶ء میں راجہ صاحب آف محمود آباد کی امانت گاہ پر طے ہوا۔ راجہ

<sup>۱۰</sup> مکتوبات سلیمانی جلد اول، ص ۱۸۱ (حاشیہ) اللہ حوالہ سابق، ص ۱۸۱

<sup>۱۲</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے آپ بیتی، ص ۳۰۴-۳۰۶

صاحب چاہتے تھے کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا اردو میں ترجمہ ہو جائے۔ وہ اس کام کے لیے ایک لاکھ روپے کی خطیر رقم دینے پر تیار تھے۔ ماجد نے اس باب میں سید سلیمان ندوی سے مشورہ کر کے اس کام کی تکمیل کے عزم کا اظہار کیا اور لکھا کہ انسائیکلو پیڈیا کے ترجمے کی بجائے اس کے ڈھرتے پر ایک اردو انسائیکلو پیڈیا تیار کی جائے گی<sup>۱۳۳</sup> جس میں تاریخ، طب، قانون، ادب، سیاست، جغرافیہ، مذہب، فلسفہ، سائنس، آرٹ کی ہر ہر شاخ پر مستند ناضلوں سے مقالے تیار کرائے جائیں گے۔ اس منصوبے کو اخبارات میں خوب مشتر کیا گیا۔ ماجد اور سلیمان نے مل کر اس منصوبے کے سلسلے میں تفصیلی مضامین لکھے مگر نہ

عقلاً "سفر سے واپس آیا نہ یہ منصوبہ آغاز ہو سکا۔

یہ منصوبہ تفصیل کے ساتھ جن جن رسائل<sup>۱۳۴</sup> یا اجازات میں مشتر ہوا، ان میں دیکل امرتسر ۱۶ دسمبر ۱۹۱۶ء، مشرق گوڑکھپور ۲۶ دسمبر ۱۹۱۶ء، العصر لاہور ۲ صفر المظفر ۱۳۳۵ھ، ہمد ۱۶ دسمبر ۱۹۱۶ء، کسان (ایڈیٹر عبداللہ العمدی) ۲۰ دسمبر ۱۹۱۶ء، اجاز الفضل ۶ جنوری ۱۹۱۷ء اور ناصر الاخبار جون پور ۱۶ جنوری ۱۹۱۷ء خصوصیت سے لائق ذکر ہیں۔ اجاز ہمد میں تو یہ منصوبہ تو اتارے مشتر ہوا لیکن افسوس کہ پردان نہ چڑھ سکا۔ اس سلسلے میں مندرجہ بالا اجازات میں سے چند اقتباسات خالی از دلچسپی نہ ہوں گے۔

۱۶ دسمبر ۱۹۱۶ء کے "ہمد" میں ماجد و سلیمان کی جانب سے ایک مراسلہ شائع ہوا :  
 قوموں کی ترقی اور ان کی زبانوں کی ترقی لازم و ملزوم ہیں۔ ملک میں قومی، ملکی ترقی کی جو تحریکیں اس وقت جاری ہیں، ہم اس جماعت میں ہیں جو بلا تفریق ان میں سے ہر ایک تحریک کی ضرورت کا اعتراف کرتی ہے۔ تقسیم عمل کے ذریعے سے ہر جماعت کو اپنا اپنا فرض انجام دینا ہے۔

<sup>۱۳۳</sup> اس سلسلے میں مدی افادی نے ۴ مارچ ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کو لکھا "اردو انسائیکلو پیڈیا کی تحریک سے پھر رک گیا۔ پروفیسر براؤن نے اردو لٹریچر کی توسیع کے لیے جو باقاعدہ نظام تجویز کیا ہے آپ کی خدمت میں بھیجوں گا۔ آپ کی ذات سے بڑی تمیدیں ہیں۔ مکاتیب مدی ص ۱۰  
<sup>۱۳۴</sup> اس ضمن میں معارف جنوری ۱۹۱۷ء و فروری ۱۹۱۸ء کے شذرات بھی قابل ملاحظہ ہیں۔

ہندوستان کی مشترک زبان یقیناً آدو ہے اس بنا پر اس زبان کو ترقی دینا تمام فرزند ان ہند کا فرض ہے۔۔۔ (ایک ایسا مجموعہ جو گونا گوں علوم و خیالات کا فیصل ہو، ایک اردو کے دائرۃ المعارف کے سوا کوئی اور شے نہیں۔۔۔ (ہمیں) ۲۸ متوسط لیاقت کے مترجم اور انگریزی انشا پرداز چاہیں جن کے لیے گریجویٹ ہو نا ضروری نہیں، صاحب لیاقت ہو نا ضروری ہے۔ انگریزی کے ساتھ کسی قدر عربی کے واقف کاروں کو ترجیح دی جائے گی۔"

کسان لاہور ۲۰ دسمبر ۱۹۱۶ء نے لکھا: ہم ان معاصرین کے شکر گزار ہیں جن کی رائے نفس تجویز کی تحسین پر مبنی اور مفید مشورہ کی بانی ہیں۔ لیکن ان ہم قلم حضرات کے "سکوت سخن شناس" کو کس نظر سے دیکھیں جو اب تک خاموش ہیں۔ اردو کو سرمایہ دار علم و ادب بنانے کے لیے ایک اردو انسائیکلو پیڈیا کی خاص ضرورت ہے جو اہل قلم کی بہترین مساعد ہوگی۔ لازم تھا کہ فرائض فنی کی اس تحریک کا خیر مقدم کیا جاتا، مگر کہا جاتا ہے کہ اس کی معقولیت و سود مند ی پر تو کسی کو کلام نہیں لیکن اس کی کامیابی کے متعلق مسلمانوں کی غفلت و وجود کو مد نظر رکھتے ہوئے ضرور شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔"

ناصر الانجبار جو لہور نے اپنی ۱۶ جنوری، ۱۹۱۷ء کی اشاعت میں لکھا: "آج کل مولانا سید محمد سلیمان ندوی اور مولوی عبدالماجد صاحب بی اے گولر گنج لکھنؤ کی مشترکہ تحریک اخبارات میں شائع ہو ہو کے خذل کے فضل سے اچھی دلچسپی کا باعث ہو رہی ہے اور یہی نہیں بلکہ انشاء اللہ ایک دن وہ آنے والا ہے (اگر خدا کی مدد شامل حال رہی) کہ ہم اس کو عملی جامہ پہننے ہوئے ترقی کے اعلیٰ زمینوں پر دیکھنے کے مشتاق ہوں گے ہرگز یہ کام اور یہ ترقی ملک کے ہر چھوٹے بڑے ہندو مسلم عنصر کی توجہ اور مدد سے تعلق رکھتا ہے۔"

اسے ہندو مسلم برادران جس زبان کو غیر ملک کے باشندے، غیر فرقے کے لوگ مثلاً عرب و عجم، یہود، نصاریٰ اور عیسائی وغیرہ ہماری اور آپ کی اور ہمارے اور آپ کے مورد ثواب کی خاطر زبان کہیں، افسوس کہ ہم اپنے آبا و اجداد اور اپنے اعلیٰ مورد ثواب کی پیدا کی ہوئی نعمت عظمیٰ کو جس کو کہ ایک زندہ یادگار کتنا چاہیے اس طرح مٹا دی جیسے حرف غلط، شرم، شرم، شرم!"

## ملازمتیں اور معیشت

ماجد نے ۱۹۱۳ء میں تکمیل تعلیم کی۔ چونکہ کفالت کا اصل ذریعہ ان کے والد تھے اور ان کی بڑی کھلی کی وجہ سے خاصی معاشی خوش حالی سے زندگی بسر ہو رہی تھی لہذا ان کی وفات کے بعد ایک بیک معاشی نا آسودگی نے آیا اس لیے اب ماجد نے ملازمت کا ارادہ کیا اور پہلا خیال کیننگ کالج لکھنؤ میں اسٹنٹ پروفیسری کا کیا۔ اس زمانے میں ان کی "فلسفیت" کی شہرت ہو چکی تھی اور کالج کے پرنسپل ڈاکٹر کیرن بھی ان سے خوش تھے۔ اب یہ معلوم نہیں کہ کیننگ کالج میں فلسفہ کی جو اسامی خالی ہوئی تھی وہ اسٹنٹ پروفیسری کی تھی یا جوئر لیکچرر کی، کیونکہ "آپ بیتی" میں دریا بادی صاحب نے اسے اسٹنٹ پروفیسری کی اسامی لکھا ہے اور فروغ اردو کے عبدالماجد نمبر میں اپنے سوانحی مضمون (غبارِ کارواں) میں جوئر لیکچرر کی پوسٹ لکھی ہے۔ بہر حال اس پوسٹ کے لیے مولانا شبلی نے ایک پرزور سفارشی خط بھی لکھا تھا جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مولانا شبلی جیسا جید عالم کس فراخ دلی سے اپنے ایک خورد معاصر کے بارے میں اظہارِ رائے کرتا ہے، خط کا متن ملاحظہ ہو :

"مولوی عبدالماجد صاحب بی۔ اے کو ایک مدت سے جانتا ہوں۔ ان کے علمی اور خصوصاً فلسفیانہ مضامین میں نے کثرت سے پڑھے ہیں۔ مجھ کو میاں تک معلوم ہے کہ ہندوستان میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو نہایت دقیق فلسفیانہ مسائل کو اس خوبی سے ادا کر سکتا ہو جس طرح عموماً مولوی عبدالماجد صاحب کے مضامین میں پائے جاتے ہیں۔

میں انگریزی نہیں جانتا لیکن مصر و شام میں یورپ کا فلسفہ جس قدر عربی میں منتقل ہوا ہے سب میرے پیش نظر ہے۔ میں بے تکلف کہہ سکتا ہوں کہ کسی عربی ترجمہ یا مستقل تصنیف میں بھی فلسفیانہ مسائل اس خوبی سے ادا نہیں کیے گئے ہیں۔

مولوی صاحب موصوف بالبطیع فلاسفر ہیں۔ ان کا ذوق خالص علمی ذوق ہے۔ وہ

۱۹۵ آپ بیتی ص ۳۱۰

۱۹۶ فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۳



ہمد وقت فلسفہ اور متعلقاتِ فلسفہ کے مطالعے میں مشغول رہتے ہیں اور یہ بالکل قطعی ہے کہ گو وہ فلسفہ میں ایم۔ اے نہیں ہیں لیکن کثیر التعداد ایم۔ اے سے بہتر ہیں۔ اگر وہ فلسفے کے پروفیسر مقرر ہوں تو میں کلج کی فوش قسمتی بھجوں گا۔

ان اوصاف کے علاوہ ان کے ذاتی اخلاق و عادات اور تانت و بنیدگی اور شرافتِ نسب کی بہتر سے بہتر شہادت دے سکتا ہوں۔

شبلی نعمانی

۵ اپریل ۱۹۱۴ء

مگر اس سفارشی خط اور کمرن کے ذاتی اطمینان کے باوجود ماجد کا تقرر اس اسمی پر نہ ہو سکا۔

اس ناکامی کے بعد پوسٹ آفس اور ریلوے دونوں میں افسر گریڈ کے لیے کوششیں کیں اور سفارشیں بھی اور پتی مل گئیں، پھر بھی ناکامی ہی رہی۔ اس صورتِ حال سے ماجد اس قدر دل برداشتہ ہوئے کہ خود کشی تک کا ارادہ کر لیا۔

اس زمانے میں ماجد اردو کے دو ماہناموں ادیب (الہ آباد) اور الناظر میں مضمون لکھتے رہے اور کچھ معاوضہ پاتے رہے، یعنی ایک روپیہ فی صفحہ کے حساب سے، چونکہ ان دنوں مولانا شبلی سیرت النبی پر کام کر رہے تھے اور انھیں اس سلسلے میں سیرۃ کے انگریزی ماخذ کی تلاش تھی اس لیے انھوں نے پچاس روپے ماہ وار پر ماجد کو اس کام پر مامور کر لیا تھا لیکن چونکہ ماجد اس زمانے میں اپنے الحاد کی وجہ سے معروف تھے اس لیے کسی مولوی صاحب نے بیگم بھوپال کو شکایت نامہ لکھا اور ماجد کو سیرت مشاف سے الگ مونا پڑا۔ واضح رہے کہ سیرت نگاری کے لیے بیگم بھوپال شبلی کی قابل لحاظ مانی اعانت کر رہی تھیں۔

۱۹۱۴ء خطوطِ مشاییر، ص ۲۵-۲۶ (حاشیہ)

۱۹۱۸ء ریلوے کے لیے راجہ صاحب محمود آباد نے زبردست سفارش کی تھی۔ دیکھیے فروغِ اردو

عبدالماجد دنیا بادی نمبر، ص ۱۳

۱۹۱۹ء آپ بیتی، ص ۳۱۱

۱۹۱۸ء حوالہ سابق، ص ۲۱۱

ماجد کے الہ آباد کے چیف سیکرٹری رچرڈ برن سے بھی تعلقات تھے اور دونوں میں راسخ  
 رہتی تھی اس بے روزگاری کے زمانے میں انھوں نے تلاشِ ملازمت کے سلسلے میں ان سے بھی  
 اعانت چاہی اور حسن نظامی سے بھی سفارش کرانے کا ارادہ کیا<sup>۱۲۱</sup> لیکن ملازمت نہ ملنا تھی نہ ملی۔  
 اسی دوران میں پنجاب یونیورسٹی میں اردو استاد کی ایک جگہ خالی ہوئی۔ ماجد نے اس کے  
 لیے دوڑ و دوپ کا ارادہ کیا اور اس ضمن میں اکبر الہ آبادی کو خط لکھا۔ اکبر نے اسی باب میں ڈاکٹر  
 اقبال کو ماجد کا خط بھجوادیا اور ماجد کو اطلاع لکھا،

”جب آپ اپنے آپ کو اس فرض کے انجام دینے کے قابل سمجھتے ہیں تو یہ سند کافی ہے۔  
 میں آپ کے خط کو ڈاکٹر اقبال صاحب کے پاس بھیجتا ہوں۔ اگر کوئی دوسری تجویز پیش نظر نہ ہوئی تو  
 ڈاکٹر صاحب غالباً لحاظ فرمائیں گے“<sup>۱۲۲</sup>  
 لیکن ماجد کو پنجاب یونیورسٹی میں بھی ملازمت نہ مل سکی۔

جون ۱۹۱۶ء میں ماجد کی شادی ہوئی اور قدرتاً معیشت کا مسئلہ زیادہ سنگین اختیار کر گیا۔  
 ان دنوں ان کی انگریزی کتاب ”دی سائیکالوجی آف لیڈرشپ“ شائع ہو چکی تھی اور علی گڑھ کے  
 صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کی نظر سے گزر چکی تھی۔ وہ ماجد کی قابلیت سے بہت متاثر تھے  
 لہذا انھوں نے ماجد کو ایجوکیشنل کانفرنس کے لٹریچر اسٹنٹ کے طور پر اپنے یہاں ملازمت  
 دی اور تنخواہ دوسروں پر زیادہ مقرر ہوئی۔ ماجد صاحب کو۔۔۔ کانفرنس میگزین کی تدوین تفویض  
 ہوئی اور ساتھ ساتھ متفرق تصنیف و تالیف کا کام۔ ماجد صاحب اس ملازمت پر زیادہ دن  
 کام نہ کر سکے۔ صاحب زادہ صاحب بڑی شفقت و عنایت سے پیش آتے رہے لیکن  
 اسے کیا کیجیے کہ ع طیر حال گاہے قسط قلم سر نوشت کو

ملازمت بہر حال ملازمت تھی۔ طبیعت ہر قسم کے قید و بند کو پار سمجھ رہی تھی، تیار نہ  
 ہو پائی اور وہی مہینے کے بعد فراہی صحت کا بہانہ بنا کر وہاں سے استعفیٰ دے دیا۔<sup>۱۲۳</sup> اس  
 استعفیٰ کی ایک وجہ محبوب بیوی سے جدائی بھی تھی جن سے شادی کیے ابھی چند ہی ہفتے ہوئے تھے۔<sup>۱۲۴</sup>

۱۲۱ خطوطِ مشاہیر، ص ۷۵  
 ۱۲۲ حوالہ سابق، ص ۹۲  
 ۱۲۳ حوالہ سابق، ص ۹۲  
 ۱۲۴ فروغِ اردو عبد الماجد و ریابادی تمبر ص ۱۳-۱۲۔

ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ کی ملازمت ترک کرنے میں جہاں اس امر کو دخل تھا کہ ماجد کی طبیعت آزاد منش تھی اور ملازمت کے قواعد و ضوابط کی پابندیوں سے نفور تھی وہاں کچھ اور امور کو بھی دخل تھا۔ اس کا اندازہ خطوط مشاہیر اور مکتوبات سلیمانی (جلد اول) کے بعض مندرجات سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ماجد نے ”آپ بیٹی“<sup>۱۵۶</sup> اور ترغ اردو کے عبدالماجد و یابادی نمبر کے اپنے سوانحی مضمون میں صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کی تعریف ہی کی ہے لیکن جن لوگوں کو ان سے قربت رہی یا ان سے کسی درجہ کا کوئی واسطہ رہا وہ ان کی شخصیت و مزاج کے بارے میں کوئی اچھی رائے نہ رکھتے تھے۔ مثلاً جب ماجد نے صاحب زادہ کی پیش کش قبول کر کے ملازمت اختیار کر لی تو مولانا محمد علی جوہر نے انھیں (ماجد کو) خط لکھتے ہوئے ضمناً چند انتباہی جملے بھی لکھے:

”مجھے سخت تعجب ہو گا اگر آپ صاحب زادہ کے ساتھ تیار کر سکے، ہمارا تجربہ مدتوں کا ہے۔ گو اوروں کے لیے اپنا تجربہ اکثر بے سود ہوتا ہے یہ“<sup>۱۵۷</sup>

علی گڑھ کی اس مختصر سی ملازمت کے دوران میں سید سلیمان ندوی اور ماجد کی جو خطوط کتابت ہوئی وہ یک طرفہ طور پر محفوظ رہی یعنی ماجد کے نام ندوی صاحب کے خطوط تو شائع ہو گئے مگر ماجد کے خطوط دست یاب نہیں۔ بہر حال ان خطوط کے جواب میں سلیمان ندوی صاحب کے خطوط میں سے ایک خط سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد علی گڑھ سے دل برداشتہ تھے۔ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں:

”اب تک ارباب علی گڑھ میری تیغ زبان سے محفوظ تھے اور میں چاہتا ہوں کہ ان پرانے نام بزرگوں کو دق نہ کیا جائے مگر آخر آپ نے بھی ان کی حماقت تماشا کی۔“<sup>۱۵۸</sup>

مندرجہ بالا سطور پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: ”علی گڑھ سے میں بہت دل برداشتہ ہو کر وہاں سے ہٹنے کی فکر میں تھا لیکن اب یہ بالکل ذہن میں نہیں کہ وہاں سے شکایتیں کیا تھیں جو میں نے سید صاحب کو لکھ ماری تھیں۔ اب تو مجھے سارا قصور اپنا ہی نظر آتا ہے“<sup>۱۵۹</sup>

<sup>۱۵۶</sup> آپ بیٹی، ص ۳۱۲، ۳۶۱، <sup>۱۵۷</sup> خطوط مشاہیر، ص ۲۱۴  
<sup>۱۵۸</sup> مکتوبات سلیمانی (جلد اول) ص ۵۷، <sup>۱۵۹</sup> سوالہ سابق، ص ۵۷ (حاشیہ)

علی گڑھ کی ملازمت سے تباہ نہ کرنے میں سارا "قصور" ماجد کا ہرگز نہیں اور نہ انھوں نے ملازمت محض لکھنؤ اور بیوی کی محبت کے باعث چھوڑی۔ اس ضمن میں ہمدی افادی کے ایک خط کا مختصر اقتباس قابل توجہ ہے جو انھوں نے ماجد کے بڑے بھائی عبدالحمید صاحب کو ماجد کی علی گڑھ سے علیحدگی پر لکھا:

"کیوں علی گڑھ چھوڑا؟ کیا آفتاب احمد خاں کی "استیدادیت" اس کی ذمہ دار ہے؟" اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ علی گڑھ کی ملازمت ترک کرنے میں کچھ دخل آفتاب احمد خاں کے مزاج کی سختی و درشتی کو بھی ہوگا۔

۱۹۱۷ء میں جب جامع عثمانیہ کے قیام کی تیاریاں ہو رہی تھیں، اسی کے پیش خمیہ کے طور پر ۱۴ اگست ۱۹۱۷ء کو سرترجمہ تالیف و ترجمہ کا قیام عمل میں لایا گیا اور اس کے لیے متعدد اہل علم حضرات کا تقرر کیا گیا۔ اس ضمن میں حیدرآباد کے روزنامہ "صحیفہ" کی مندرجہ ذیل اطلاع مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۱۷ء قابل توجہ ہے:

"سننا جاتا ہے کہ دارالترجمہ جامع عثمانیہ کے لیے حسب ذیل اشخاص مامور ہونے والے ہیں، برکت علی صاحب ایم۔ اے، الیاس برنی صاحب بی۔ اے، عبدالماجد صاحب بی۔ اے، سرور حسین صاحب، نذیر ہاشمی صاحب۔ دارالترجمہ کے مکان کے لیے ۱۵۰ روپیہ ماہانہ کرایہ کی منظوری ہوئی ہے۔"

باقی حضرات کا تو علم نہیں البتہ ماجد حکیم ستمبر ۱۹۱۷ء کو دارالترجمہ سے بطور ترجم فلسفہ و منطق منسلک ہو گئے تھے۔ یہ دارالترجمہ مولوی عبدالحق کی نظامت میں قائم کیا گیا تھا اور انہی کی دعوت پر ماجد اس ادارے سے منسلک ہوئے تھے۔ ان کی تنخواہ تین سو روپیہ ماہوار مقرر کی گئی جو اس عہد میں اشیاء کی ارزانی کے باعث خاصی تھی۔

نثار اعظمی صاحب نے اپنے مضمون "مولانا دریا بادی" ایک مطالعہ میں لکھا ہے کہ "۱۹۱۷ء میں سر اس مسعود اور ڈاکٹر عبدالحق کی خواہش پر عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد میں شعبہ فلسفہ

۱۸۵ء مکتبہ ہمدی، ص ۱۸۵

۱۸۶ء مشمولہ دارالترجمہ عثمانیہ کی ادبی خدمات (مجید بیدار) ص ۲۲

کے ناظم کی حیثیت سے ایک برس کام کیا۔ ۱۹۱۷ء میں دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ میں ملازم ہو گئے۔ ۱۹۱۷ء  
 نثار اعظمی صاحب سے بعض امور میں سخت تسامح ہوا ہے۔ ماجد نے حیدرآباد میں  
 تقریباً گیارہ ماہ ملازمت کی اور وہ بھی دارالترجمہ کے ایک رکن کی حیثیت سے ۱۸-۱۹۱۷ء میں۔  
 ۱۹۱۷ء میں تو جامعہ عثمانیہ ابھی قائم ہی نہیں ہوئی تھی۔ اس کے شعبہ فلسفہ سے انسلاک کے کیا  
 معنی؟ رہا ناظم کا سوال تو ناظم تو وہ دارالترجمہ کے بھی نہیں تھے چہ جائیکہ شعبہ فلسفہ کے۔  
 دارالترجمہ کی ۳۳ سالہ کارکردگی میں اس کے سات ناظم مقرر ہوئے۔ پہلے ناظم مولوی عبدالحق  
 تھے اور ان کے ماتحت دارالترجمہ کے جن ارکان کا تقرر عمل میں آیا ان میں عبدالمجید کے علاوہ  
 دیگر ممتاز لکھنے والوں میں ہاشمی فرید آبادی، عبدالمجید شہر، نظیر علی خاں اور عبدالقادر العماوی  
 کے نام سرفہرست ہیں۔

ماجد تک ستمبر ۱۹۱۷ء سے شروع جولائی ۱۹۱۸ء تک جم کر حیدرآباد میں رہے۔ احباب و مخلصین  
 کا مجمع اچھا خاصا، بیوی ہمراہ تھیں۔ ماجد اپنے قیام حیدرآباد سے خوش تھے۔ اس کا اندازہ  
 ان کی اپنی بعض تحریروں کے علاوہ دیگر ذرائع سے بھی ہوتا ہے۔ ۲۳ اپریل ۱۹۱۸ء کو  
 ہمدی افادی نے ماجد کو جو خط لکھا اس کی درج ذیل چند سطروں سے بھی اس امر کی تصدیق ہوتی  
 ہے کہ ماجد حیدرآباد کے ماحول و ملازمت سے خوش تھے۔

”آپ حیدرآباد کا ذکر کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ساآنتہ رسیاں تڑانے کو جی چاہتا  
 ہے مگر خدا ہی ہے جو ”کاغذات پٹواری“ سے نجات مل سکے۔“ ۱۹

”آپ بتی“ میں ماجد نے حیدرآباد کی ملازمت سے علیحدگی کا سبب محض ملازمت کی پابندی  
 قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں: ملازمت بہر حال ملازمت تھی۔ جی نہ لگا، پہلی اگست ۱۹۱۸ء کو واپس آ گیا

۱۹۱۷ء صدقِ جدید، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۱۲۔

۱۹۱۷ء حکیم عبدالقوی دریا بادی نے اپنے مضمون مولانا عبدالماجد دریا بادی (نقوش جنوری ۱۹۵۵ء)  
 میں حیدرآباد کی مدت ملازمت تقریباً دو سال لکھی ہے جو درست نہیں ہے، دیکھیے نقوش ص ۲۵۹

۱۹۱۷ء سلیمان اطہر جاوید: چہرہ بہرہ داستان ص ۸۷

۱۹۱۷ء مکاتیبِ ہمدی، ص ۵۳

اور لکھنؤ سے استعفیٰ لکھ کر بھیج دیا۔<sup>۱۸۶</sup>

اعجاز الحق قدوسی لکھتے ہیں: گیارہ ماہ گزرنے کے بعد مولانا اپنے فوق الحداد کی بنا پر اس ملازمت سے مستعفی ہوئے یا علیحدہ کر دیے گئے۔<sup>۱۸۷</sup>

اعجاز الحق قدوسی صاحب کا یہ ارشاد تو درست ہے کہ ماجد کا وہ زمانہ الحداد کا زمانہ تھا لیکن ان کا یہ کہنا درست نہیں کہ وہ ملازمت سے علیحدہ کر دیے گئے۔ ماجد نے متعدد جگہ لکھا ہے کہ وہ خود ملازمت سے الگ ہوئے۔<sup>۱۸۸</sup> اتنی بات بہر حال طے ہے کہ دارالترجمہ سے ماجد کا اسلاک وہاں کی مذہبی صحافت کو راس نہ آیا اور ماجد کے الحداد کے باعث ان کی بلکہ ان کے ساتھ بعض دیگر حضرات کی بھی خوب خوب مخالفت ہوئی۔ مکاتیبِ ہمدی کا ایک حاشیہ قابلِ ملاحظہ ہے:

”حیدرآباد میں بڑی زبردست شورشِ مکتوب الیہ (عبدالماجد دریا بادی) مولوی عبدالحق ناظم سررشتہ ترجمہ، سید راس مسعود ناظم تعلیمات وغیرہ کے خلاف پیدا کی گئی تھی۔ اخبار ”صحیفہ“ اس جماعت کا خاص ترجمان تھا۔<sup>۱۸۹</sup> اس ضمن میں مالک رام کی رائے بھی ملاحظہ کے قابل ہے۔ انہوں نے بھی ماجد کے خود مستعفی ہونے کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

جب یہ (ماجد) حیدرآباد پہنچے تو وہاں کی سیاسی فضا میں یوں بھی ”بیرونیوں“ کے خلاف جذبہ تو موجود تھا ہی، ان کی بے باک گفتگو نے لوگوں کو اور بھی ان سے بدظن کر دیا۔ رہی سہی کسر ”فلسفہ اجتماع“ نے پوری کر دی۔ ان کے مخالفین نے محاذ قائم کر کے ان پر کفر کا فتویٰ صادر کر دیا۔ حیدرآباد میں رہنا محال ہو گیا تو جولائی ۱۹۱۸ء میں رخصت پر وطن آئے اور یہاں سے استعفیٰ لکھ کر بھیج دیا۔<sup>۱۹۰</sup>

<sup>۱۸۶</sup> آپ بیتی، ص ۳۱۳

<sup>۱۸۷</sup> اعجاز الحق قدوسی، اقبال اور علامہ شے پاک و ہند، ص ۴۱۴

<sup>۱۸۸</sup> آپ بیتی، ص ۳۱۳۔ و فرغِ اُردو عبدالماجد دریا بادی نمبر ص ۱۴۔ پھر یہ بات بھی قابلِ غور ہے

کہ اگر ماجد برینائے الحداد ملازمت سے الگ کر دیے گئے ہوتے تو ۱۹۱۹ء میں ان کا تاجیات علمی و وظیفہ نظام حیدرآباد کی طرف سے مقرر نہ کیا جاتا۔

<sup>۱۸۹</sup> مکاتیبِ ہمدی، ص ۵۷      <sup>۱۹۰</sup> تذکرہ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۸۷

حیدرآباد میں ماجد کا قیام ٹامپلی اسٹیشن روڈ پر مال گزاری کے دفتر اور مسٹر وجہی نائیڈو کے گھر گولڈن تھرش ہولڈ (موجودہ دفاتر یونیورسٹی آف حیدرآباد) کے قریب ہی کسی مکان میں رہا۔ ۱۹۱۱ء

یکم اگست ۱۹۱۸ء کو دارالترجمہ حیدرآباد سے مستعفی ہو جانے کے بعد پھر معاشی پریشانی لاحق ہوئی۔ اسی زمانے میں انھوں نے دارالمصنفین اعظم گڑھ کے لیے "برکے" کے مکالمات کا اردو ترجمہ کیا اور یوں گزراوقات ہوتی رہی۔ ساتھ ہی "معارف" کے لیے معاوضہ پر لکھنا شروع کیا۔ معارف سے ماجد کا قلمی تعلق تو بعد میں بھی رہا، لیکن ۱۹۲۲ء کے اواخر میں انھوں نے ادارت کی سعادت سے استعفیٰ دے دیا۔ یہ تعلق کوئی ساڑھے تین سال (۱۹۱۹ء - ۱۹۲۲ء) تک قائم رہا۔

اسی ایام میں برطانیہ کے مشہور استاد پروفیسر گیدس GEDDES نے جوان دنوں بیٹی یونیورسٹی میں تھے، ماجد کو غرائیات کے استاد کی حیثیت سے اپنی ماتحتی میں بیٹی بلایا، مگر انھوں نے معذرت نامہ بھیج دیا۔

۱۹۱۹ء ہی کے اوائل میں ماجد نے نظام حیدرآباد کو وظیفہ علمی کے لیے ایک درخواست بھیجی۔ شروع میں نظام سے ان کی ملاقات ہوئی اور انھوں نے سوا سو روپے ماہوار پنشن مقرر کی جو ماجد کو گھر بیٹھے ۵۰ ماہ ملتی رہی۔ یہ پنشن ۱۹۴۶ء میں بڑھا کر دو سو روپیہ کر دی گئی مگر سقوطِ حیدرآباد کے بعد (کچھ عرصہ معطل رہنے کے بعد) سوا سو روپے ماہانہ ہی کے حساب سے جاری کی گئی۔ اس تصنیفی پنشن کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں:

۱۹۲۵ء روپے ماہوار کی پنشن تاحیات منظور ہوئی اور کام صرف یہ کہ لانا بشلی کی طرح کتابوں کو سلسلہ اخصیہ سے منسوب کر دینا۔ ظاہر ہے اس سے آسان تر صورت اور کیا ہو سکتی تھی رقیام کی کوئی قید نہیں، جمل چاہوں

۱۹۱۱ء سلیمان اطہر جاوید: چہرہ چہرہ داستان، ص ۸۷

۱۹۲۳ء ملاحظہ ہو حاشیہ مکتوبات سلیمانی (جلد اول) ص ۱۹۴

۱۹۳۳ء ماجد کے نام: پروفیسر موصوف کے متعدد مکاتیب ہمارے ذخیرہ نوادریں موجود ہیں (ت. ف.)

ماجد نے نہ تو فروغِ اردو والے سوانحی مضمون میں جس کا اقتباس ابھی اوپر درج ہو رہا ہے اور نہ آپ جی میں کہیں تصنیفی پیش کش کے ضمن میں ایک کڑی شرط کا ذکر کیا ہے جس کی تفصیل ان کے نام ممدی افادی کے ایک خط سے معلوم ہوتی ہے اور جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ "صورت ایسی آسان تر دہنی" جیسا کہ ماجد نے لکھا ہے۔ اس خط سے پتا چلتا ہے کہ ماجد کو ہر سال ایک تصنیف پیش کرنا ہوگی اور اس کے خاکے کا مسودہ نظام کے مقرر کردہ محکمہ احتساب کی نظر سے گزارنا ہوگا۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ ماجد ابھی اپنے الحادی دور ہی سے گزر رہے تھے۔

بہر حال ممدی کے خط کا متعلقہ اقتباس ملاحظہ ہو، یہ خط ۴ جون ۱۹۱۹ء کو لکھا گیا یعنی تصنیفی پیش کش کے تقرر کے فوراً بعد:

"سالانہ ایک تصنیف کی قید کو انشاء اللہ خالی کی کر نہ بھیجے گا کہ بارہ مہینے میں بارہ سو پڑھے پر ایک کتاب لکھ دینا آپ کے لیے بڑی بات نہیں۔ البتہ یہ مجھے ناگوار سہ ہے کہ آپ کو اپنے نئے افکار کا خاکہ محکمہ احتساب میں پیش کرنا ہوگا۔ اسی طرح سفر حیدرآباد کے مصارف کا بار آپ کی جیب پر۔" فلک نما کی رفعتِ نفس کے لحاظ ایک گری ہوئی بات ہے لیکن یہ شرائط میرا خیال ہے کہ عارضی ہیں اور جب آپ اعتبار پیدا کر لیں گے تو یہ بندشیں رفتہ رفتہ ڈھیلی ہو جائیں گی۔<sup>۱۹۵</sup>

حیدرآباد کے دارالترجمہ سے انسلاک اور علیحدگی کے بعد ماجد نے ملازمت کا خیال دل سے نکال دیا۔ اس کے بعد انھوں نے کوئی ملازمت اختیار نہ کی حالانکہ محمد علی جوہر چاہتے تھے کہ وہ جامعہ ملیہ میں فلسفہ کی آسامی پر ماجد کا تقرر کریں لیکن ساتھ ہی وہ تامل بھی کر رہے تھے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ ماجد ابھی تک نیم محمد یا تشکک ہیں حالانکہ ماجد اس وقت تک دوبارہ دین کی حقانیتِ کلیہ کے قائل اور اس پر عامل ہو چکے تھے۔ بہر حال جوہر کے ۱۴ جنوری ۱۹۲۱ء کے ایک خط بنام ماجد کا اقتباس ملاحظہ ہو:

۱۹۲۱ء فروغِ اردو، عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۱۴

۱۹۵ء مکاتیبِ ممدی، ص ۷۹



”جی چاہتا تھا کہ آپ کو یہاں دیکھوں مگر علم سے زیادہ مذہب عزیز ہے اور ایک مسلمان کے مذہب کے متعلق اگر قومی مسلم یونیورسٹی میں بھی شک و شبہ کیا جائے گا تو ہم یہ کہہ کر بچھا نہیں چھڑا سکتے کہ ہر شخص کا مذہب اس کا ذاتی معاملہ ہے جس سے اس دارالعلوم کو کوئی تعلق نہیں۔ اب تک عمداً میں نے فلسفے کے سینئر پروفیسر کی جگہ کے متعلق کوئی سفارش نہیں کی ہے۔ چونکہ اردو میں تعلیم دلانا منظور ہے اس لیے اور بھی آپ کی ضرورت ہے۔ اگر تکلیف نہ ہو تو ایک دو دن کے لیے مہمان بن کر یہاں کی دال روٹی کھائیے اور تمام معاملات کا تصفیہ کیجیے۔“<sup>۱۹۶</sup>

ماجد صاحب چاہتے تو آسانی سے جو ہر کی غلط فہمی دور کر سکتے تھے اور شعبہ فلسفہ کی سینئر پروفیسری قبول کر سکتے تھے لیکن اوپر ان کی گئی جنی ملازمتوں کی اور ان کے قلیل عرصہ ہائے ملازمت کی جو تفصیل مہیا کی گئی ہے اس سے باآسانی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ماجد نوکری کے لیے پیدا ہی نہیں کیے گئے تھے۔ ان کی شخصیت محکومیت اور ماتحتی کی عادی نہ تھی۔ ان کی طبیعت میں ایک طرح کا اکل کھراہن، گوشہ نشینی اور اعتزال پایا جاتا تھا۔ شخصیت میں موجود یہی قطبیت اور تنہائی پسندی انہیں اپنے مستقر سے دور رہنے میں مانع تھی۔ بہر حال ادب و صحافت دونوں کے حق میں ملازمت سے ماجد کا گریز بہتر ہی ثابت ہوا۔

ماجد صاحب کی معاشی زندگی متوسط درجے میں گزری۔ صدق جب سے مولانا نے اپنے عزیز اور نوپوش حکیم عبدالقوی صاحب کی نگرانی میں دیا اس کی آمدنی بھی خاصی بڑھی۔ کتابوں کی راکھی محض حضرات کے عطایا اور حکومت ہند کی جانب سے ڈیڑھ ہزار سالانہ کے عطیے نے، جو ۱۹۶۹ء میں بڑھا کر تین ہزار کر دیا گیا تھا اور جو اس وظیفہ علمی سے الگ تھا جو حیدرآباد کی جانب سے تاحیات جاری تھا، مولانا کو عمر کے آخری بیس پچیس سالوں میں کسی قدر معاشی آسودگی بخشی۔<sup>۱۹۷</sup> ماجد یوں بھی اپنے وسائل کے مطابق پاؤں پھیلاتے تھے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ تمام عمر ریل کا سفر انٹر کلاس میں کیا۔ سادگی ان کے مزاج و شخصیت کا حصہ تھی۔

<sup>۱۹۶</sup> خطوط مشاعرہ، ص ۲۳۴

<sup>۱۹۷</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے ”آپ بیتی“ ص ۳۱۴-۳۱۶

## جوانی اور شادیاں

انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک ہندوستانی معاشرہ تمام تر انگریزی اثرات کے باوجود ابھی تک بیشتر روایات سے بڑھا ہوا تھا اور دیگر مہتمم سی رسوم کے ساتھ بچپن کی شادی اور منگنی کا رواج بھی عام تھا چنانچہ ماجد کی عمر بھی لگ بھگ آٹھ نو سال کی تھی جب ان کی نسبت ان کی ایک حقیقی چچا زاد سے تھرا دی گئی۔ ایسے امور عام طور پر بزرگوں ہی کے فیصلوں کے مطابق طے پاتے تھے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوا۔ یوں بھی اس عمر میں تیز و تجزیہ کا شعور ہی کیا ہوتا ہے۔

ماجد کی محظوبہ اگرچہ خوبصورت، سلیقہ مند اور خوش اطوار تھیں لیکن شہری معاشرت سے قطعاً ناواقف تھیں اور ماجد کی جوانی لکھنؤ میں گزر رہی تھی اور وہ اس وقت مغربیت میں ڈوبے ہوئے تھے، سماجی اور معاشرتی رسوم و روایات کو فرسودہ اور بے معنی قرار دیتے تھے اور عقولیت اور فکر پرستی پر جان چھڑکتے تھے اس لیے بچپن کی اس نسبت سے کوئی تقدیریں والہ نہ کرتے تھے۔ ماجد کے خاندان کی ایک شاخ بانڈا (بندھیلکھنڈ) میں آباد تھی اور وہاں ان کے حقیقی خالہ زاد بھائی شیخ محمد یوسف الزماں آنریری مجسٹریٹ رہتے تھے۔ ان کے بیٹے شیخ مسعود الزماں انٹرمیڈیٹ تک ان کے ہم جماعت رہ چکے تھے اور یوں ان کے یہاں ماجد کا آنا جانا رہتا تھا۔ شیخ یوسف الزماں کی چھوٹی بیٹی عفت النساء اپنی بڑی بہن کی شادی کے اہتمام میں بارش سے بھیگ کر بیمار پڑ گئی تھیں اور ٹانگوں کے شدید درد میں مبتلا رہتی تھیں۔ علاج معالجے کی جملہ کوششوں کے باوجود صحت یاب نہ ہو پائی تھیں۔ ماجد اس زمانے میں عمل تنویم کے ماہر ہو گئے تھے اور اپنے اجداد کے محدود حلقے میں اپنے اس خاص طرز علاج کے باعث معروف تھے اور بہت سے مریضوں کو صحت یاب کر چکے تھے۔ اس زمانے میں یوسف الزماں صاحب اپنے خاندان کے ساتھ لکھنؤ منتقل ہو گئے تھے، یہیں ان کی دعوت پر ماجد نے مریضہ کا علاج کیا اور چشم زدن میں انھیں صحت یاب کر دیا۔ لڑکی قبول صورت، خوش اطوار اور خوش آواز تھیں۔ ماجد ان کی محبت میں گرفتار ہوئے۔ اور دو تین سال کے شدید انتظار اور کھٹھنائیوں

کے بعد طرفین کے والدین کی رضامندی کے ساتھ شادی کرنے میں کامیاب ہوئے —  
 شادی ۲ جون ۱۹۱۶ء بروز جمعہ المبارک لکھنؤ میں انجام پائی۔ اس موقع پر ممتاز شعرا نے  
 تاریخیں نکالیں اور سہرے لکھے۔ اکبر الہ آبادی، سید سلیمان ندوی اور مرزا محمد ہادی عزیز نے  
 دلچسپ شعر یا تاریخیں نکالیں۔ اکبر نے "فروغ ماجد" سے مادہ تاریخ نکالا۔ سید سلیمان ندوی نے  
 تین رباعیاں کہیں۔ ماجد نے "آپ بیٹی" میں ایک رباعی درج کی ہے جو بقول ان کے انہیں یاد  
 رہ گئی۔ یہ تینوں رباعیاں یہاں درج کی جاتی ہیں،

۱- لایا ہے پیام یہ خوشی کا قاصد      نوشاہ بنے ہیں آج عبدالماجد  
 وہ روزِ سعید بھی خدا لائے جلد      بن جائیں وہ جب کسی کے والد ماجد

۲- گروحدتِ حق کا کلمہ گو ہونا ہے      معلوم ہو ہر بشر کو جو ہونے ہے  
 بندہ ہو خدا کے مثل ناممکن ہے      وہ ایک ہے جب تو ہم کو دو ہونے ہے

۳- منکر ہونہ کوئی اپنی ہمتانی کا      یہ کام کبھی نہیں ہے دانائی کا  
 اللہ نے اب غرور ان کا توڑا      دعویٰ تھا مرے دوست کو یتانی کا  
 علاوہ ازیں مرزا محمد ہادی عزیز کے لکھے سہرے کا ایک شعر بھی درج ہے :

۵ گلِ فشانے کا عزیز اب دل میں کب تک ولولہ  
 لڑنے جائے اس کے سہرے سے سخن کا سلسلہ

ماجد کے خاندان کے مقابلے میں ان کے سسرال کہیں باثروت اور معاشی اعتبار سے  
 سربِ آوردہ تھے جب کہ ماجد کا اس وقت تک کوئی مستقل ذریعہ آمدنی نہ تھا۔ مولانا کی اہلیہ کے  
 خاندان کا ذکر کرتے ہوئے سخی احمد ہاشمی لکھتے ہیں،

"مولانا (ماجد) کے خاندان سے اور سدیلم کے مشہور خاندان دیوان جی سے پرانی رشتہ داریاں  
 ہیں چنانچہ موصوف کی اہلیہ بھی اسی خاندان سے ہیں مگر مولانا کے سسر خیمہ شیخ یوسف الزماں کا تمام اپنی

بانڈا کی جاگیر پر رہنے لگا تھا اور وہ وہاں اپنی دولت و عزت کی وجہ سے "نوٹوں والے" مشہور تھے۔ سندیلہ کا یہ مشہور خاندان دیوان محمد علی کا خاندان تھا۔ یہ وہی دیوان محمد علی ہیں جن کا ذکر غالب کے خطوط میں بھی ملتا ہے۔" ۱۹۹

ماجد صاحب کی ازدواجی زندگی بحیثیت مجموعی خوش گوار گزری۔ ان کی رفیقہ معیشت اونچے گھر کی ہونے کے باوجود اسراف، تیز زبانی، کاپلی و آرام طلبی اور حرص اور لالچ سے پاک تھیں۔ ماجد نے مقدار اور معیار کے اعتبار سے جتنا متنوع علمی کام کیا وہ خوش گوار ازدواجی زندگی کے بغیر ممکن ہی نہیں تھا۔ درمیان میں ایک مختصر سا دور ایسا آیا جب ماجد نے عقد ثانی کیا اور جس کی وجہ سے ان کی ازدواجی زندگی بھی متاثر ہوئی (تفصیل آگے آتی ہے) لیکن یہ مجموعاً پرکشش تھی۔ اپنی ازدواجی زندگی کے بارے میں ماجد لکھتے ہیں: یہ اللہ کا احسانِ عظیم ہے کہ فی الجملہ اب تک جیسی گزری، قابلِ صد شکر اور بہتوں کے لیے باعثِ رشک ہے۔ ۱۹۹

ماجد کی ازدواجی زندگی کا ذکر آیا ہے تو بے محل نہ ہوگا اگر ڈاکٹر افضل اقبال کے ایک انگریزی مضمون "A Fascinating Maulana" کے ایک حصے کا ذکر کیا جائے۔ انھوں نے بزمِ خویش ماجد کی زندگی کے ایک ایسے پہلو سے نقاب مہر کانی ہے جو بقول ان کے بہت کم لوگوں کو معلوم ہے اور جسے مولانا نے افضل اقبال جیسے "کامل اجنبی" کے سامنے پیش کر دیا جو اس وقت گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے کے طالب علم تھے اور گرمیوں کی تعطیلات میں ۱۹۳۸ء میں مولانا ماجد سے ملنے دریا باد گئے تھے۔ اردو ترجمے کی صورت میں واقعہ کی تفصیل یہ ہے:

"مولانا نے مجھے ایک ایسی کہانی سنائی جس کا ذکر انھوں نے اپنی آپ بیتی میں نہیں کیا۔ ان کی ازدواجی زندگی میں ایک ایسا موقع بھی آیا جب انھیں احساس ہوا کہ انھیں کاٹلانظر انداز کیا جا رہا ہے۔ اب ان کی اہلیہ کی تمام تر توجہ کام کرنا کی اولاد تھی اور ان کو محض ایک ذریعہٴ وجہ معاش سمجھا جانے لگا تھا۔"

"ماجد نے اسی صورتِ حال پر اپنے غم و غصہ کا اظہار کیا مگر کچھ فائدہ نہ ہوا۔ انھوں نے

کھانا الگ سے اپنے کمرے میں کھانا شروع کر دیا اور کسی نے یہ جہننے کی کوشش نہ کی کہ ایسا کیوں ہے۔ اب کھانے کی فہرست پتھے یا رشتہ دار مرتب کرتے تھے۔ مولانا اس صورتِ حال سے بیزار تھے لیکن انھوں نے کوئی جھگڑا نہیں کیا، محض اتنا کیا کہ خود بھی اہلیہ کی جانب کم التفاتی شروع کر دی مگر بیوی نے اس کی بھی پروا نہ کی۔

”بالآخر مولانا نے ایک چال چلی۔ انھوں نے مقامی مسجد کے ایک امام کو بلایا اور اس سے اپنے لیے ایک نوجوان دامن تلاش کرنے کی درخواست کی۔ ساتھ میں یہ بھی تاکید کی کہ دامن کا خوب صورت ہونا ہرگز ضروری نہیں اور اس کا ایک نہایت غریب خاندان سے متعلق ہونا نہایت ضروری ہے۔ مولانا نے شادی کی تاریخ مقرر کر دی اور مہر کی رقم کا تعین بھی کر دیا جو اس کے غریب والدین کو دی جاتی تھی۔ انھوں نے اس امر پر بھی اصرار کیا کہ دامن کے والدین کو بتادیا جائے کہ شادی انجام نہیں پائے گی مگر مہر کی رقم پوری کی پوری ادا کی جائے گی۔“

”یہ تمام انتظامات کرنے کے بعد مولانا نے اپنے خاندان کے سامنے اپنے فیصلے کا اعلان کر دیا۔ یہ اعلان تھمکے نہیں تھا۔ اس سے پہلے سیڑھی لگتی۔ تمام عزیزوں کو تار بھجوا دیے گئے۔ بھائی اور برادران نسبتی قصبے میں پہنچنا شروع ہو گئے۔ ہر شخص نے مولانا کو اس خیال سے باز رہنے کی گزارش کی مگر بیسے سود۔“

”مولانا پر دباؤ پڑتا گیا اور بالآخر انھوں نے اپنے موقف میں ڈھیل پیدا کی لیکن یہ طے پایا کہ چونکہ مولانا جیسی شخصیت کو یہ زیب نہیں دیتا کہ وہ وعدہ ایقائی نہ کریں اس لیے شادی حسب وعدہ انجام پائے گی لیکن مولانا شادی کے بعد لڑکی کو طلاق دے دیں گے۔“

”مولانا کو ان کا مقصد حاصل ہو گیا اور ان کے خاندان نے امتیاط برتنا شروع کر دی۔ اب انھیں کبھی نظر انداز نہ کیا گیا۔ اب وہ توجہ کامرکز بن گئے۔ گھر کی زندگی اب پھر سے ان کی ذات کے گرد گھومتی گئی۔“

ڈاکٹر افضل اقبال کے بیان کردہ مندرجہ بالا واقعہ کی محض چند کرلیوں ہی کو توجہ سے جانچنا جائے تو یہ قصہ سراسر گھڑنت نظر آنے لگتا ہے۔ ذرا تصور کریں کہ ماجد صاحب کی جانب سے

کیے جانے والے ”ڈرامے“ میں کئی افراد شامل تھے۔ مسجد کا پیش امام اور غریب خاندان اور ان کی لڑکی اور اس ڈرامے کے عینی شاہدوں میں ماجد کی اہلیہ، ان کی بھینس، خاندان بھر کے افراد جو اطراف و جوانب سے اس واقعے کی خبر سن کر آپہنچے تھے اور اہل محلہ۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایسا کوئی واقعہ پیش آتا تو کیا لوگوں کو اس کی کانوں کا خبر نہ ہوتی؟ ماجد اس وقت تک ملک گیر شہرت حاصل کر چکے تھے اور اسی زمانے میں ان کے معاندین کی بھی خاصی تعداد وجود میں آچکی تھی۔ کیا تصور کیا جاسکتا ہے کہ دریا باد میں ہونے والا ایسا سنگین واقعہ قصبے میں نہ پھیلتا اور وہاں سے نکل کر محض چالیس کلومیٹر دور لکھنؤ تک نہ پہنچ پاتا جہاں ماجد کے کئی حریف ان کی گھات میں بیٹھے ہوئے تھے؟ اور کچھ نہیں تو کیا نیاز اس واقعے کو نہ لے کر آتے جیسا کہ انھوں نے ۱۹۳۰ء میں ان کے عقدِ ثانی کے واقعے کو اچھالا؟ پھر جہاں ماجد اپنی خود نوشت سوانح میں اپنے عقدِ ثانی کا ذکر تفصیل سے کر چکے ہوں اور زندگی کے بہت سے نشیب و فراز بغیر خوفِ کومرہ لٹام پیش کر چکے ہیں وہاں یہ واقعہ پیش کرنے سے سترار کرتے؟ اس سے قطع نظر کر کے خدایہ سوچے کہ کیا ماجد جیسے شخص سے، جو اس وقت تک ایک متدین عالم کے روپ میں لوگوں کے سامنے آچکے تھے اور اپنی خدا خونی اور سنجیدگی و ثقاہت کے سلسلے میں سندنکی حیثیت اختیار کر چکے تھے، ایسے اونچے پن کی توقع کی جاسکتی ہے۔ اور پھر مذہب تو ایک طرف، کیا کوئی ثقہ آدمی ایسا ڈرامہ رچا سکتا ہے جس میں ایک معصوم لڑکی کے مستقبل کو داؤ پر لگا دیا گیا ہو اور کیا کوئی غریب سے غریب والد بھی اتنا سفاک اور سنگدل ہو سکتا ہے کہ محض چند روپوں کی خاطر اپنے خاندان اور اپنی نوجوان بیٹی کو رسوا کر سکے؟ جس معاشرے میں طلاق ایک گالی ہو اور جو خدا کے نزدیک بھی انتہائی ناپسندیدہ فعل ہو وہاں محض ایک حقیر سی رقم کے عوض کوئی بے غیرت سے بے غیرت والد بھی اپنی ناکھڑا لڑکی کا ایسا سودا کر سکتا ہے اور اس کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک اندھے کنویں میں گرا سکتا ہے، اور لوگوں کو انگشت نمائی اور ایسے مطاعن کا موقع فراہم کر سکتا ہے کہ یہی ہے وہ لڑکی جسے نکاح کے چند ثانیوں بعد ہی طلاق دے دی گئی؟ معلوم ہوتا ہے کہ افضل اقبال کو مولانا ماجد کی شخصیت اور مزاج کا سرے سے کوئی شعور ہی نہیں اور انھیں قصہ گھرنے کا بھی سلیقہ نہیں۔

ماجد کی زندگی میں ایک پریشان کن موڑ اس وقت آیا جب انھوں نے نکاحِ ثانی کیا اور

سات اٹھ ماہ بعد نوبت طلاق تک پہنچی۔ ماجد نے اس واقعے کا آپ بیٹی میں تفصیلی ذکر کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عفریتِ غضب کے ساتھ انسان کے ساتھ ایک دوسرا عفریت بھی لگتا ہے جو جوانی بھر اس کے ساتھ رہتا ہے بس کا نام قوتِ شوہا نہیں ہے اور جسے اکبر نے ”نیچر کی طلب“ کے نام سے یاد کیا ہے۔ چونکہ بیوی کے زمانہٴ حمل و رضاعت اور دیگر علالتوں کے باعث جو عورت سے خاص ہیں، کافی عرصہ علیحدگی اور پرہیز کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی معاملہ یہاں تھا اس لیے ماجد کو نکاحِ ثانی کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ ادھر اتفاق سے ۱۹۲۶ء کے اوائل میں ان کے نہایت عزیز دوست عبدالرحمن نگر امی ندوی کا عین عالم جوانی میں انتقال ہو گیا اور انھوں نے ایک بیوہ ادا ایک صغیر سن بچی چھوڑی۔ بیوہ کی عمر اس وقت چھبیس ستائیس سال تھی یعنی عین جوانی کا عالم۔ ماجد کے برادر بزرگ عبدالحمید صاحب نے ماجد کو مستعد و بارخط لکھے کہ بیوہ نگر امی کے عقدِ ثانی کی کوئی صورت نکالی جائے۔ ماجد صاحب نے اپنی طرف سے تمام تر کوششیں کر دیکھیں اور جب ہر طرف سے ناکام ہو گئے تو یہی خیال کیا کہ خود ہی ان خترمہ سے نکاح کر لیا جائے۔ یوں تعددِ ازدواج کی سنت بھی پوری ہو جائے گی اور مخلص دوست کی بیوہ کی مالی امداد کی صورت بھی نکل آئے گی۔ اس باب میں ماجد نے بیوہ عبدالرحمن کے بھائی سے خط و کتابت کی اور اپنا نام پرانے نکاحِ ثانی پیش کیا۔ اس دوران اپنی پہلی بیوی سے بھی انھوں نے نکاحِ ثانی کے مسئلے پر مشورہ کیا اور ان کو رضامند پا کر اور بیوہ عبدالرحمن کے بھائی کی جانب سے منظوری حاصل کر کے انھوں نے نکاح کر لیا۔ یہ نکاح اکتوبر ۱۹۳۰ء میں روپنڈیر ہوا۔

انسانی فطرت اور خصوصاً نسائی فطرت بھی انتہائی غامض اور گہری ہوتی ہے۔ یعنی کہاں تو پہلی بیوی نے ماجد کو باقاعدہ نکاحِ ثانی کی اجازت دے دی اور کہاں نکاح کے فوراً بعد ہی شدتِ غم سے حالت گرنے لگی اور چند ہی ہفتوں میں نوبتِ غش اور تشنج کے دوروں تک آپہنچی اس زمانے میں اپنی اہلیہ کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے :

”بہر حال معاملہ بگڑتا ہی گیا اور اب ان محبوب بیوی کو جنھیں اختلاج تو پہلے ہی سے تھا، باقاعدہ دورے غشی اور تشنج کے، ہسٹیریا کے پڑنے لگے۔ ہر وقت غصہ میں بھری رہتی تھیں۔ کھڑے سے گر پڑتی تھیں اور سخت سخت چوٹیں کھاتی تھیں۔ میرے ہاتھوں کے جیسے ٹوٹے آگے لگ گیا

ع آسدا اور بیٹے کے دینے پڑے ۲۰

ایک طرف تو یہ معاملہ تھا دوسری جانب نئی بیوی صاحبہ خود ماجد کو کسی اعتبار پر بندہ آئیں، نہ صورت نہ سیرت اور ان کے اندازہ و معیار سے قطعاً مختلف نکلیں اور یہ انقباض اول دن ہی سے پیدا ہو گیا۔ چند مہینہ کا بیاہ تو کسی نہ کسی طرح کا ہو ہی گیا اور وہ بھی اس صورت میں کہ نئی اہلیہ بیشتر اپنے میکے ہی میں رہیں۔ ادھر ہرنانی سسرال دلے اعزہ اس درجہ اور مستقل برافروختہ تھے کہ حد بیان سے باہر۔ ساری برادری میں اس طرح کھلبلی مچ گئی گویا ماجد نے کوئی گناہ عظیم کر لیا ہو، حالانکہ اس دوران میں پہلی بیوی سے ماجد کے حسن سلوک میں سرے سے کوئی کمی نہیں آئی۔ بالآخر نوبت نئی بیوی کو طلاق دینے تک پہنچی۔ طلاق کے بعد کا احوال خود ماجد نے یوں بیان کیا ہے :

”عقد اکتوبر ۱۹۳۰ میں ہوا تھا۔ طلاق کی نوبت جون ۱۹۳۱ میں آئی۔ طلاق نامہ پا کر ان محترمہ پر جو اثر پڑا بالکل ظاہر ہے۔ میرے پاس معذرت نامہ بڑے ملتجیانہ انداز میں لکھا۔ میری ہمیشہ سے سفارش اٹھوائی۔ مجھے خود بیماری پر بڑا ترس آتا رہا لیکن کرتا کیا۔ یہ رشتہ قائم رکھتا تو مجھے خود بھی تکلیف، انھیں بھی تکلیف، پہلی بیوی کو تکلیف، اتوں کو تکلیف کا سامنا کرنا تھا اور علیحدگی کی صورت میں صرف انہی کو تکلیف تھی۔ مہر کی رقم ہی کیا تھی فوراً ادا کر دی۔ بیماری نے زندگی ہی زیادہ نہ پائی۔ بچی تو طلاق کے کچھ ہی دن بعد رہی ملک بچا ہوئی خود بھی دو چار سال سے زیادہ زندہ نہ رہ سکیں۔ دنیا سے سخت تنگ و ناشاد ہو کر اپنے مولا سے جا ملیں۔ میں نے ان کے سارے قصوروں، کوتاہیوں کو معاف کیا اور اسی معافی کی طبع اپنے قصوروں کے لیے ان سے بھی رکھتا ہوں۔“

”طلاق کا دینا تھا کہ معلوم ہوا ملک بھر میں زلزلہ سا آ گیا۔ جن جن صاحبوں کو سچ (صدق) کا نقش اول سے کوئی بھی وجہ ملال تھی، ان کی بن آئی۔ سب نے خوب خوب قلم کی کارفرمانی دکھائی ایک مستقل پمفلٹ ”عبدالماجد دریا بادی بے نقاب“ کے عنوان سے بڑی تعداد میں چھپ کر تقسیم ہوا اور خدا جانے کتنے اخباروں اور رسالوں نے اسی کے سہارے سے تیغ قلم کے جوہر



ہیمنوں تک دکھائے۔ گویا میں شخصی و ذاتی ہی نہیں کسی بڑے قومی جرم کا مرتکب ہوا تھا۔ اور ایک دہلوی کرم فرما تو یہ پوسٹر ملک بھر میں شائع کر کے رہے کہ میرے اوپر ہر جمع کے جن ہر مسجد کے منبر سے لعنت کی جائے۔<sup>۲۵</sup>

نکاح ثانی پر جہاں ماجد پر "فضیحت" کا طومار باندھا گیا تھا وہاں ان کے چند مخلصین نے انھیں اس جرأت مندانہ قدم اٹھانے پر سنجیدہ مشورے بھی دیے۔ ۸ اکتوبر ۱۹۳۰ کو سید سلیمان ندوی نے اپنے خط میں لکھا:

"الغیور فی ما وقع۔ کسی واقعے کے ہوجانے کے بعد اس پر نقد و تبصرہ بیجا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کے مستقبل کو اپنی سکینت و تسلی سے معمور رکھے۔ میرے نزدیک تو آپ نے بڑی جرأت کی۔ یہاں تو ایک سے بھی عمدہ برا نہیں ہو سکتے اور آپ دو دو سے کشتی لڑنے کو تیار ہیں۔"<sup>۲۶</sup>

دو بیویوں سے بنا ہر کس قدر مشکل کام ہے اس کی طرف اشارہ تو سید سلیمان ندوی کے مندرجہ بالا خط میں بھی ملتا ہے لیکن اس ضمن میں بڑی حکیمانہ بات مولانا اشرف علی تھانوی نے ماجد کے ایک استفسار کے جواب میں ارشاد کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ماجد کو اپنی زوجہ ثانی کو طلاق دینے کے ویش دو سال ہو چکے تھے۔ میر حال تھانوی صاحب کا ارشاد ماجد کی زبان سے: "دو بیویوں کو بنا ہنا سلطنت کے چلانے سے زیادہ مشکل ہے۔ اس پر ذرا حیرت ہوتی کہ یہ کیا فرمایا جا رہا ہے۔ معاً آگے ارشاد ہوا کہ یہ اس لیے کہ سلطنت کے انتظامات محض ضابطے سے ہوتے ہیں اور میاں بیوی کے معاملہ میں تعلق دل کا بھی ہو جاتا ہے۔ اس کو سنبھالنا سلطنت کے سنبھالنے سے نازک تر اور دشوار ہے۔"<sup>۲۷</sup>

<sup>۲۵</sup> اشارہ حسن نظامی کی جانب ہے جنہوں نے اپنے ہفتہ وار روزنامہ "مچھ دہلی" میں ماجد پر طعن و تشنیع کا سلسلہ دراز کیے رکھا انھیں "عورت باز مولوی" لکھا۔ پھر شوکت علی اور مولانا دریا بادی کے خلاف ایک پوسٹر شائع کیا بعنوان "شوکت علی کا نکاح اور عہدہ الماجد کی طلاق۔ دونوں کو اسلامی تعلیم سے تعلق نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو "روزنامہ مچھ" دہلی، یکم مئی ۱۹۳۲ء ص ۱۴-۱۵

<sup>۲۶</sup> آپ بیٹی، ص ۱۹۴-۱۹۶، ۲۶ مکتوبات سلیمانی (حصہ اول) ص ۲۶۷

<sup>۲۷</sup> حکیم الامت، نقوش و تاثرات بار دوم، ص ۲۷۹-۲۸۰

ماجد کے طلاق دینے کے ایک عرصہ بعد تک صحافتی دنیا میں خوب شور و شر برپا رہا۔ یہ علفندہ تقریباً تیرہ چودہ ماہ تک بلند رہا۔ اس کا اندازہ ایک تو اس خط سے ہوتا ہے جو سید سلیمان ندوی نے ماجد کو لکھا اور دوسرا اس ایڈیٹوریل سے جو نیاز فتح پوری نے ماجد کے خلاف جولائی ۱۹۳۲ء کے نگار میں لکھا۔ سید سلیمان ندوی کے خط کا اقتباس ملاحظہ ہو۔ یہ خط ۲۷ جولائی ۱۹۳۲ء کو لکھا گیا:

”اس سفر میں آپ کے حادثہ طلاق کے متعلق متعدد مقاموں سے سوالات ہوئے جو اب تشفی بخش یا کر خاموش ہوئے۔“<sup>۱</sup>

اس خط کے حاشیے میں ماجد نے لکھا ہے: ”یہ بالکل خانگی معاملہ تھا مگر بعض ”عنایت فرماؤں“ نے اسے خوب ہی اچھالا۔ ایک مستقل پمفلٹ طبع ہو کر مفت تقسیم ہوا اور بیسیوں بلکہ پچاسوں مضمون، مقالے، نوٹ مختلف پرچوں میں مدت تک نکلا کیے۔“<sup>۲</sup>

وہ مختلف پرچے کون کون سے تھے ان کا احوال تو معلوم نہیں البتہ نگار نے اس واقعے کو خوب اچھالا اور اس کا بڑا سبب وہ ”معافی نامہ“ تھا جس کا اعلان کافی سال پہلے نیاز صاحب کو لکھنؤ میں پبلک میں کرنا پڑا تھا اور جس تک نوبت ماجد کی مسلسل قلم فرسائی سے پہنچی تھی۔

جہاں تک اس پمفلٹ کا تعلق ہے جس کا ذکر ماجد نے ”آپ بیٹی“ اور مکتوبات سلیمانی (جلد دوم) کے حاشیے میں کیا ہے اور جس کا عنوان تھا ”عبدالماجد دریا بادی بے نقاب“، اس کے باب میں ماجد کا گمان تھا کہ اس کا شیوع مطلقہ کی جانب سے نہیں بلکہ نیاز صاحب کی طرف سے ہوا۔ اتفاق سے ہمیں لاہور کے عجائب گھر کے پمفلٹس اور مینٹو بلڈ کے شعبہ سے وہی پمفلٹ مل گیا۔<sup>۳</sup> اس کے مندرجات کا اجمالی ذکر اور بعد ازاں اس کا مختصر تجزیہ کرنا خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ پمفلٹ سولہ صفحات پر مشتمل ہے اور مطلقہ کی جانب سے لکھا گیا ہے۔ اس کے خاص نکات یہ ہیں:

<sup>۱</sup> مکتوبات سلیمانی (جلد دوم) ص ۸، <sup>۲</sup> نلہ ۸، <sup>۳</sup> حوالہ سابق ص ۸ (حاشیہ)

<sup>۴</sup> عبدالماجد دریا بادی بے نقاب (ایک مظلوم خاتون کی دردناک داستان) پمفلٹ ۸۱ - ۸۲ - یہ پمفلٹ پہلے مضمون کی صورت میں ”نگار“ میں شائع ہوا تھا۔

- ۱۔ مولوی عبدالماجد میر سے مرموم شوہر (عبدالرحمن نگرامی) کے بظاہر سچے دوست بنے ہوئے تھے اور ہم لوگ انھیں نیک خصلت اور سلیم الطبع بزرگ جانتے تھے۔
- ۲۔ ماجد نے میر سے بھائی غشی حیدب الرحمن کو خط لکھا کہ میری دو بیٹیاں ہیں۔ جس طرح میری دو آنکھیں ہیں اسی طرح دو بیویاں ہوں گی۔
- ۳۔ غصہ در ہوں لیکن ان سے (نئی بیوی، بیوہ عبدالرحمن نگرامی) نہیں کروں گا۔
- ۴۔ شادی ہوگئی۔ مہر صرف اکیاون روپے تھا۔
- ۵۔ مجھے اپنی چھوٹی بہن کی شادی میں سندیلہ جانا پڑا۔ وہاں اڑھائی ماہ قیام رہا۔ اس دوران ماجد نے مجھے بہت کم خط لکھے۔
- ۶۔ جنوری ۱۹۳۱ء میں، میں دریا بادی آئی۔ دو ہفتے بعد عبدالماجد نے مجھ سے کہا میں باہر (حیدرآباد) جا رہا ہوں تم اپنے میکے چلی جاؤ۔
- ۷۔ عبدالماجد نے مجھے دو ماہ کے لیے اپنے بڑے بھائی عبدالحمید صاحب ڈچی ٹکڑے کے پاس سہارن پور بھیج دیا۔
- ۸۔ سہارن پور سے میں سندیلہ چلی آئی۔
- ۹۔ ماجد مجھے خرچ کے لیے دس روپے برابر بھیجتے رہے۔
- ۱۰۔ حادثہ طلاق کے بعد ۱۴ جولائی ۱۹۳۱ء میں ماجد کا خط میرے بھائی کے نام آیا جس میں لکھا تھا: آئندہ اس قسم کے خطوط لکھ کر مجھے مجبور نہ کیجیے کہ تمام سچائیوں کو ظاہر کر دوں۔ یہ مسئلہ آپ کو کسی نے غلط بتا دیا ہے کہ طلاق ہر صورت میں عند اللہ مبغوض ہے۔ طلاق تو خود حضور انور صلعم نے دی ہے۔ اور صحابہ کرام نے بکثرت طلاقیں دی ہیں۔ شریعت نے جس طلاق کو ناپسند کیا ہے وہ، وہ ہے جو شوہر بلا وجہ معقول عورت کو ستانے کے لیے یا محض اپنی نفس پرستی کے لیے دیتا ہے نہ کہ وہ طلاق جس کا مقصد یہ ہو کہ زن و شوہر دونوں ایک دوسرے کی صحبت ناموافق سے آزاد ہو جائیں۔ یہ تو عین رفق ظلم ہے نہ کہ ظلم۔
- ۱۱۔ معلوم نہیں وہ کون سی سچائیاں ہیں اور اسباب انزاق کی خدا جانتے کیا تفصیل ہے؟
- ۱۲۔ میرے نام ۲۱ جولائی ۱۹۳۱ء کے خط میں ماجد نے لکھا: رسول اللہ صلعم نے صرف ایک

یہی حضرت سودہ کی طلاق واپس لی ہے۔ باقی دو بیویاں ایسی ہوئی ہیں جنہیں طلاق دے کر واپس نہیں لی ہے۔ شرعاً یہ کوئی ایسی بُری بات نہیں ہے۔

۱۳۔ اسی خط میں ماجد نے لکھا: ”تم نے لکھا ہے کہ لوگ تم پر طرح طرح کی تمہیں لگائیں گے۔ ان تمہیں کی تردید میں جو کسو میں لکھ بھیجوں۔ بھولتی تمہمت لگانے والے اپنا نامہ اعمال سیاہ کریں گے۔“

۱۴۔ عبدالمجید نے مہر کے روپے بھی میرے بھائی کے پاس بھیجے تھے۔ میں نے واپس کر دیے۔ ۱۵۔ میں نے مولانا اشرف علی تھانوی اور حسین احمد مدنی کو خطوط لکھے۔ تھانوی صاحب نے تو جواب ہی نہیں دیا، حسین احمد نے جواب دیے جو میرے پاس محفوظ ہیں۔

۱۶۔ حسین احمد نے اپنے جواب میں لکھا کہ ”ماجد فرماتے ہیں کہ پہلے مجھے بہت سی باتوں کا وہم و گمان بھی تھا جو کہ بعد از عقد پیش آئیں۔“

۱۷۔ اگلے خط میں حسین احمد نے لکھا کہ ماجد لکھتے ہیں کہ انہوں نے از رو ہمدردی نکاح کیا تھا اور مجدا کرنے کے ارادے سے نہیں کیا تھا اگر حالات نے انہیں مجبور کر دیا۔

۱۸۔ حسین احمد مدنی کے بقول ماجد کو ان کے سسرالی اعزہ ہی نے نہیں خود ان کی والدہ ماجدہ نے بھی طلاق پر مجبور کر دیا تھا۔

۱۹۔ دُنیا میں ایسی بزرگ صورت، کلیم پوش، تسبیح خاں صورتیں بہت سی ہوتی ہیں جن کے دل خواہشاتِ نفسانی، مکرو فریب اور نفاق سے لبریز ہوتے ہیں اور اسی طرح خفیہ طور پر ظلم کرتے رہتے ہیں جن کا علم کسی کو نہیں ہوتا۔

مندرجہ بالا نکات کا شوق دار تجزیہ تو غیر ضروری ہے البتہ ان میں سے بعض نکات کی تحلیل کسی قدر لازمی ہے۔ جہاں تک ماجد پر اس الزام یا ان کے بارے میں اس بدگمانی کا تعلق ہے کہ وہ مولوی عبدالرحمن مگر امی کے دوست بنے ہوئے تھے اور اصلاً نہیں تھے، کسی طرح

درست نہیں۔ ماجد کی متعدد تحریروں میں جہاں بھی عبدالرحمن مرحوم کا ذکر آیا ہے، ان کے

لفظ لفظ سے محبت چھوٹی پڑتی ہے۔ رہا طلاق کے باب میں ماجد صاحب کا اپنی مجبوریوں کو ظاہر کرنا تو واقعہ یہی ہے کہ وہ آنے والے حالات کا معروضی اندازہ نہ لگا سکے اور نکاحِ ثانی

کے بعد انھیں شدید ذہنی اذیت کا سامنا کرنا پڑا جس کے سامنے بالآخر انھیں ہتھیار ڈال دینا پڑے۔ ماجد کی کسرال کے ضمن میں یہ بات ہرگز نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ وہ لوگ معاشی اور معاشرتی اعتبار سے ماجد کے خاندان سے کہیں زیادہ مرفہ الحال اور متانت تھے۔ ان کے دباؤ کا مقابلہ ماجد کے لیے نہ ممکن تھا نہ مناسب۔

.. ماجد پر کمر و فریب اور نفس پرست ہونے کا بھی الزام لگایا گیا ہے۔ ان پر کمر و فریب کا الزام تو محض جوشِ جذبات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ رہا سوالِ نفس پرستی کا تو اسے نفس پرستی نہیں کہہ سکتے، محض یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے جنسی داعیات کی مناسب تسکین بوجہ نہیں ہو پاری تھی اور وہ نکاحِ ثانی کو کوئی عیب نہیں سمجھتے تھے۔ عیب تو ہندوستانی معاشرے نے اسے بنا دیا تھا، مگر نہ یہ بہت سے معاشرتی مفاسد کا علاج ہے۔ نفسیات دان جانتے ہیں کہ مردوں میں بعض ایسے افراد بھی پائے جاتے ہیں جنہیں قدرت کی طرف سے زیادہ قوتِ شوہانیت عطا ہوتی ہے اور جسے نفسیات کی اصطلاح میں Excessive - Libido کہتے ہیں۔ اب اس کی تسکین کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو حرام کاری یا پھر جائز شرعی راستے کے ذریعے سے اس کی تسکین۔ ماجد نے اگر یہ دوسرا راستہ اختیار کیا تو ظاہر ہے کہ کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔ خود ماجد نے اپنے نکاحِ ثانی کے لیے جن مجبوریوں کا ذکر کیا ہے اور جو اجمالاً پیچھے بیان کی جا چکیں، یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ نکاح کرنے میں حق بجانب تھے۔

ماجد کی تحریروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ شادی کے بعد انھیں بیوہ نگہاری نہ تو صورتہ پسند آئی نہ سیرتہ۔ اس کا ذکر انھوں نے آپ بیتی میں بھی کیا ہے، اپنے برادرِ نسیمی حمید الرحمن کے نام اپنے خط میں بھی اور ”حکیم الامت - نقوش و تاثرات“ میں بھی۔ پہلی دو تحریروں کے حوالے تو دیے جا چکے۔ ”حکیم الامت - نقوش و تاثرات“ کی عبارت ملاحظہ ہو۔ یہ عبارت سوال و جواب کی شکل میں ہے جسے م (ماجد) اور ل (لشرف) سے ظاہر کیا گیا ہے اس اقتباس سے ماجد کے ذہنی کرب کا بھی اندازہ بآسانی لگایا جاسکتا ہے:

”م: ظالموں نے میرے خلاف جو پمفلٹ بازی شروع کی ہے، اس کا سلسلہ جاری ہے۔ پمفلٹ اللہ میں میرے ساتھ جناب کو بالواسطہ اور مولانا حسین احمد صاحب کو براہِ راست شریک اللہ پمفلٹ سے سہرا اشارہ اسی پمفلٹ کی جانب ہے جس کے نکات کا اجمالی ذکر اوپر آچکے ہے۔“

جرم کرنا چاہا ہے۔

۱۔ لیکن جب کہ وہ جرم جرم ہی نہیں تو شرکت فی الجرم کیسے ہو سکتی ہے۔ تو شرک جرم کر نہیں سکتے۔ تو اس کہنے سے کیا ضرر ہو سکتا ہے؟

۲۔ گیہوں کے ساتھ گھسن پشنا تو سنا تھا۔ یہ گھسن کے ساتھ گیہوں پسا جا رہا ہے۔

۳۔ تو ضرر کیا پہنچا۔ اس کو تو اور قابل انتفاع بنا دیا۔ پسنے سے قبل تو وہ روٹی نہیں بن سکتا تھا، پسنے سے روٹی بن گیا۔

۴۔ طرح طرح کے جعلی دستخط، جعلی تحریریں، جعلی حلف نامے برابر تیار ہو رہے ہیں۔ حق تعالیٰ کے حکم پر حیرت ہوتی ہے کہ کیسی کیسی ٹولتیس دی جا رہی ہیں۔ جس بے چاری کے نام سے یہ ساری فرضی کارروائیاں ہو رہی ہیں، وہ حق میں مبتلا، نقل و حرکت سے معذور، زندگی کے دہانوں میں پورے کر رہی ہے۔ اسے خبر نہیں۔ اس بے چاری کے حق میں دعلتے خیر فرمائی جائے۔

۵۔ آپ کے برابر تو نہیں مگر آپ کے قریب قریب میرا بھی دل دکھا۔ اللہ تعالیٰ سے اس کے لیے

بھی دعلتے خیر کرتا ہوں۔

۶۔ اگر کہیں میرا نفس بھی انتقام لینے اور کچا چٹھا چھاپ دینے پر آمادہ ہو گیا تو اس غریب

کی زندگی دس دن کے بجائے دو ہی دن میں ختم ہو جائے گی۔

۷۔ آپ کا نفس آپ پر غالب آکر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اللہ تعالیٰ پر توکل

رکھیے۔

جدیدہ کی طلاق عرصہ ہوا واقع ہو چکی ہے۔ بعض مہربانوں نے ان ہی کے نام سے ایک

پمفلٹ "عبدالماجد دیرا بادی بے نقاب" (ٹھیک نیاز صاحب کے اندازِ تحریر و عنوان میں)

چھاپ کر لکھنؤ، حیدرآباد وغیرہ میں گھر گھر شائع کیا تھا۔ آخری سطروں میں اشارے سے سب

اسی طرف ہیں۔<sup>۱۲</sup>

مندرجہ بالا اقتباس سے ماخذ کے ذہنی کرب اور تصعب بھلا ہٹ کا آسانی سے اندازہ ہو سکتا

ہے۔ اس اقتباس کو ذرا غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک کھلے تضاد کو بخوبی دیکھا جاسکتا ہے،

یعنی ایک طرف تو ماجد کچھ رہے ہیں کہ ان کے خلاف جعلی مہفلٹ بازی ہو رہی ہے اور اس میں نیاز صاحب کا کھٹا ہاتھ ہے جب کہ ان کی مطلقہ زندگی کے دن پورے کر رہی ہے اور اس پر وہ پیگنڈے سے لاعلم ہے اور دوسری جانب ماجد غصے اور جھنجھاماہٹ میں یہ بھی کھٹے دے رہے ہیں کہ اگر وہ بھی انتقام لینے پر آمادہ ہو گئے اور انھوں نے تمام کچا چٹھا چھاپ دیا تو مطلقہ کی زندگی دس دن کے بجائے دو ہی دن میں ختم ہو جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماجد بباطن یہ سمجھتے تھے کہ اس مہفلٹ بازی میں ان کی مطلقہ کا بھی ہاتھ ہے جبھی تو اس سے انتقام لینے کا اعلان ہو رہا ہے۔ دراصل زیر بحث مہفلٹ کے لیے متعلقہ مواد سارے کا سارا مولانا کی مطلقہ ہی نے نیاز اور ان کے ساتھیوں کو فراہم کر دیا تھا اور اسے ترتیب و اشاعت کے مراحل سے انہی لوگوں نے گزارا۔ بہر حال جس کپے چٹھے کا ذکر وہ اپنی اس تحریر اور اس خط میں جو انھوں نے اپنی مطلقہ کے بھائی کو لکھا تھا، کر رہے ہیں اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کی مطلقہ میں سیرۃ یقیناً کوئی ایسا نقص واقع ہوا تھا جس نے ماجد کے دل میں ان سے تنفر پیدا کر دیا۔

اسی دوران میں جولائی ۱۹۳۲ء میں نیاز نے نکاح کے ملاحظت کے آٹھ صفحات میں عبدالماجد دریا بادی بے نقاب کے بعض مندرجات کی توثیق کی اور ساتھ ہی یہ بھی ثابت کیا کہ حضور اکرمؐ نے زندگی میں بارہا طلاقیں نہیں دیں جیسا کہ ماجد کا موقف ہے جو ان کے بعض مضامین و خطوط سے واضح ہوتا ہے۔<sup>۳۳</sup> حضورؐ نے جناب سودہؓ کو طلاق نہیں دی لہذا جمعیت فرمائے کا سوال کیسا۔ اسی طرح جناب حفصہؓ کو بھی حضورؐ نے طلاق نہیں دی۔ ربا عمرہ بنت زید کو طلاق دینے کا سوال تو اس کا سبب یہ ہے کہ حضورؐ کے ساتھ دھوکا کیا گیا تھا اور شادی سے قبل انھیں مطلع نہیں کیا گیا تھا کہ عمرہ مبروص ہے جب کہ اسماء بنت نمان نے نکاح کے بعد خدا سے پناہ مانگ کر خود ہی علیحدگی چاہی تھی۔

نیاز کے ان ملاحظت میں بعض جگہ نشوونما اور تلخی صاف بتانے دے رہی ہے کہ موصوف کا معاملہ حسب علیؓ سے زیادہ بعض معاویہ کا تھا اور وہ اپنے پرانے بدے پچکارے تھے۔ ایک مختصر اقتباس ملاحظہ ہو:

<sup>۳۳</sup> افسوس ہے کہ راقم کی ان مضامین و خطوط تک رسائی نہ ہو سکی اور نہ ہی اس باب میں ماجد کا موقف معلوم ہو سکا۔

جب ان تمام ترکوبوں سے وہ صرف اکیاون روپیہ (لہر) کی ادائیگی نہیں بلکہ صرف وعدہ ادائیگی سے مواصلت کا ارزاں سودا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر اسے خاتون کا اپنے پاس رکھنا بھی گوارا نہیں ہوتا اور آخر کار طلاق دے کر بے مروتی و نانا آشنائی، بے مددی و شقاوت کو اس حد تک پہنچا دیتا ہے کہ غریب مطلقہ سے اس حقیر و ذلیل رقم کی رسید طلب کرتا ہے اور وہ بھی روپیہ ادا کرنے سے قبل۔ ممکن ہے فرض دینے والے آغازوں کے یہاں یہ دستور ہو۔ سود خور بقاول اور مہاجنوں کے یہاں یہ قاعدہ جاری ہو۔ حکومت برطانیہ کے دفاتر میں یہ طریق عمل نظر آتا ہو لیکن شرع اسلام نے تو روپیہ کی ادائیگی سے قبل رسید کو کبھی جائز قرار نہیں دیا۔<sup>۱۴</sup>

رقم خواہ حقیر ہو یا خاطر اس کی رسید طلب کرنے میں کوئی عیب نہیں البتہ ادائیگی کے بعد رسید طلب کرنا ہی بہتر تھا۔ ہو سکتا ہے کہ ماجد کو اندیشہ ہو کہ ادائیگی کے بعد رسید نہ دی جائے کیونکہ معاملہ ہی ایسا تھا اور ذیق ثانی غضب اور کرب میں مبتلا تھا۔

بہر حال مختصر یہ کہ فصیحیت و رسوائی کا یہ باب بالآخر بند ہو کر رہا۔ اس دور کی یاد آفرینی کرتے ہوئے ایک موقع پر ماجد نے حکیمانہ باغ نظری کے ساتھ لکھا تھا:

”اس نکاح و طلاق دونوں سے فطرت بشری، فطرت انسانی اور خود اپنی فطرت سے متعلق معلومات کے وہ وہ گوشے سامنے آگئے جو اس ذاتی تجربہ کے بغیر ہمیشہ مخفی ہی رہتے۔“<sup>۱۵</sup>

## سیاسی زندگی

عبد الماجد سیاست کے معروف اور جدید سکہ بند مفہوم میں کبھی سیاستدان نہیں رہے۔ ماجد کو ہمیشہ ایسی سیاست سے ایسا بلکہ تنفر رہا جس کے ڈانڈے عیساری، مکاری، گندم نمائی اور جو فزوشی سے ملے ہوئے ہیں اور جو آج استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر سکہ درج الوقت ہے۔ ان کی سیاست جو کچھ بھی تھی وہ عبارت تھی حق گوئی، بے باکی اور جرأتِ اظہار سے اور تابع تھی دین و شریعت کی۔ محمد علی جوہر کی طرح جن کے طرز سیاست سے وہ شدید متاثر تھے، وہ

<sup>۱۴</sup> نگار جولائی ۲۰۱۳ء، ص ۸

<sup>۱۵</sup> جنید احمد، واقعات و شخصیات جنہوں نے مجھے متاثر کیا۔ ص ۱۸۲



سیاست کو دین سے الگ ایک بے معنی اور بے کار چیز سمجھے تھے۔

ماجد نے جب ہوش کی آنکھیں کھولیں تو مسلمانوں کی مسلم پالیسی سرکار انگریزی سے وفاداری کی تھی۔ ندوہ، بریلی، فرنگی محل، بدایوں کے علما اور مشائخ سرکار کا دم بھرنے کو مفاد ملی کے تقاضوں کے عین مطابق خیال کرتے تھے۔ چنانچہ میٹرک تک (۱۹۰۸ء) ماجد کا رنگ بھی محض تقلیدی رہا۔ کیننگ کالج میں داخلے کے بعد کانگریس کی جانب میلان بڑھنے لگا۔ علی گڑھ کے زمانہ تعلیم میں جو جنگِ بلقان کا زمانہ تھا اور علی گڑھ کے طلبہ میں برطانیہ کے خلاف خاصا جوش و خروش پایا جاتا تھا، ماجد سیاست کاری کو طلبہ کے وقار کے منافی خیال کرتے رہے۔ کامریڈ اور ہمدرد کا مطالعہ اگرچہ جاری رہا لیکن عملی مسائل حاضرہ سے دلچسپی نہ لی۔

ماجد کی اس خاموشی اور کسی قدر تا طرف دارانہ زندگی میں تحریک اس وقت پیدا ہوا جب مسز اینی بسنٹ کو ہوم رول کی تحریک کے سلسلے میں گرفتار اور نظر بند کر دیا گیا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: "پر جب ۱۹۱۰ء میں مسز بسنٹ ایک ایک نظر بند ہوئیں تو ان کی ذات سے عقیدت کی بنا پر دل کو ایک دھچکا سا لگا۔ ہوم رول اور کانگریس کو اچھا سمجھے۔ لگاتار اپنے ایک مضمون "وطن دوستی اور اس کا درجہ" میں مسز اینی بسنٹ کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے ان کی سیاسی ترجیحات کی نشان دہی کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ خود ان کے تصورِ سیاست کی بھی ایک حد تک وضاحت کرتا ہے:

"سنہ غالباً ۱۹۱۵ء تھا جب ان کے ایک ماہنامہ، ایک پندرہ روزہ، ایک ہفتہ وار کے علاوہ مدراس سے روزنامہ بھی "ہیوانڈیا" کے نام سے بڑی شان سے نکلا۔ اس کے سرورق پر ماٹو (کلمہ عمل) یہ لکھا رہتا تھا:

**"FOR - GOD, CROWN & COUNTRY"**

"یعنی خدا اور تاج (یعنی بادشاہ) اور ملک کی خدمت کے لیے۔" سیاست سے اس درجہ شغف رکھنے اور ہوم رول کو اپنی مادی جدوجہد کا مرکز بنانے کے بعد بھی خدمتِ ملک کا درجہ ناقابل تھا نہ دوسرا بلکہ تیسرا تھا اور یہ ذکر ۱۹۱۶ء کا ہے جب ملک میں انارکسٹ کئی سال ہوتے پیدا ہو چکے

لگاتار فروری ۱۹۲۰ء اور دسمبر ۱۹۲۱ء میں، ص ۲۱-۲۲

تھے۔ انگریز افسر خاصی بڑی تعداد میں ان کے ہم کے گولوں کا نشانہ بن چکے تھے اور سارا شہر کے ملک اور جنگل کے ارد بندو گھوش کے پُربوش نعروں سے درو دیوار تک جنبش میں آپکے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کا زور بندھا۔ کھنوں میں اس زمانے میں جگہ جگہ جلسے ہونے لگے۔ ماجدان جلسوں میں شریک تو ہوتے رہے لیکن کسی عملی اقدام پر آمادہ نہیں ہوئے۔ اگرچہ عقیدت کا ندھی جی اور مولانا محمد علی جوہر دونوں سے بڑھتی رہی۔ جب علی برادران گرفتار ہو کر کراچی کے مقدمہ میں سزا یاب ہوئے، تب سے ماجد تحریکِ خلافت کے غلام بے دام بن گئے۔ اکتوبر ۱۹۲۲ء میں جوہر نے دہلی سے "ہمدرد" از سر نو جاری کیا اور ماجد اس کی ادارت میں شریک ہو گئے اور قلمی معاونت کرتے رہے۔ اس زمانے میں تحریکِ خلافت کا زور کم ہو گیا تھا اور ۱۹۲۵ء میں تو یہ تحریک مژدہ ہو چکی تھی۔ دسمبر ۱۹۲۵ء میں اودھ کی صورتِ خلافت کمیٹی کے نئے انتخابات میں انھیں صدر بنایا گیا۔ پھر مرکزی خلافت کمیٹی کے بھی رکن بنے۔ فروری ۱۹۲۷ء میں کھنوں میں خلافت کانفرنس کے جلسے کی صدارت کی اور ایک شاہکار خطبہ دیا جو ان کے تصورِ سیاست کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک ادبی مشہ پارے کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔

ماجد نے اپنے اس خطبے میں ان لوگوں پر تعجب کا اظہار کیا تھا جو یہ سمجھتے تھے کہ خلافت تحریک ختم ہو چکی ہے حالانکہ ماجد کے بقول خلافت اور قرآن کا تصورِ خلافت کبھی ختم نہیں ہو سکتا اس لیے خلافت کی تحریک بھی کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ کہتے ہیں:

"بزرگو! دوستو اور عزیزو! آج مختلف سمتوں سے یہ صدائیں بلند ہو رہی ہیں کہ "اب خلافت کمیٹی کی ضرورت کیا باقی رہی؟ اور اگر کچھ ضرورت باقی بھی ہو تو یہ کیا ضروری ہے کہ اس کو اسی نام کے ساتھ باقی رکھا جائے؟" حیران ہوں کہ ان سوالات کا کیا جواب دوں! اس سے بڑھ کر حیرانی یہ ہے کہ یہ سوالات کسی مسلمان کے دماغ میں پیدا کیوں کر ہوئے جس انسان کو خلافت سے عار آتا ہے درحقیقت اسے خود اپنے وجود سے عار آنا چاہیے کہ انسان کی حیثیت اس کائناتِ ارضی میں بحرِ خلیفہ کے اور کچھ نہیں "قرآن میں" یہ نہیں ارشاد ہوتا ہے کہ انسان کو

حاکم پیدا کیا جائے گا، عالم پیدا کیا جائے گا، شاعر پیدا کیا جائے گا، فقیہ پیدا کیا جائے گا، مجاہد پیدا کیا جائے گا بلکہ یہ اور صرف یہ ارشاد ہوتا ہے کہ اسے زمین پر خلیفہ بنا کر پیدا کیا جائے گا۔ ماجد کا تصور سیاست روحانی، ملی اور اسلامی تھا۔ اسی خطبے میں آگے چل کر وہ کہتے ہیں:

”ہندوستان پر اگر کوئی مصیبت آئی تو وہ یقیناً ہماری مصیبت ہوگی۔ ترکی و مصر افغانستان و مراکش میں ہمارے بھائیوں کو کوئی دکھ پہنچا تو وہ دکھ بھی عین ہمارا دکھ ہوگا لیکن خدا نخواستہ اگر اس مرکزِ اسلام، قیلاذین مرکزِ ایمان کو ادنیٰ سا بھی گزند پہنچا تو یہ ہمارے جسم کا صدر نہ ہوگا بلکہ خطرہ ہوگا ہماری جان کا، پامالی ہوگی ہماری نُدج کی۔ حملہ ہوگا ہمارے ایمان پر۔ سینکڑوں ہندوستان اور ہزار ہا افغانستان، صدا ہا مصر اور بے شمار ترکی قربان ہیں اس ارضِ پاک کے تپتے چپتے پر۔ نثار ہیں اس دیارِ حبیب کے ذرہ ذرہ پر۔“ ۱۹۱۸ء

یہ وہ زمانہ تھا جب ابن سعود برطانوی استعمار کے پروردہ و نیک خوردہ شریف مکہ کے خلاف برسرِ پیکار تھا اور علی الاعلان پوری ملتِ اسلامیہ کو یقین دلایا تھا کہ ارضِ حجاز حجازیوں کا نہیں پوری ملتِ اسلامیہ کا مشترک ورثہ ہے اور مومن عالمِ اسلامی کا اجلاسِ عنقریب بلایا جائے والا ہے جس میں حجاز کی بین الملتی حیثیت کی تفصیل طے کی جائے گی۔ ہندوستان کی مسلم صحافت جس کے فرزند محمد علی جوہر اور ظفر علی خاں تھے، اپنے اخبارات کے ذریعے اور دینی شخصیات میں مولانا شامی اللہ امرتسری اپنی تقاریر کے ذریعے ہندوستان کے مسلمانوں کو یقین دلایا رہے تھے کہ ابن سعود کی غرض حجاز کی مقدس زمین پر قبضہ کرنے کی نہیں بلکہ اسے ظالموں کے پنجہ سے چھڑا کر مسلمانانِ عالم کے حوالے کرنے کی ہے۔ ان اکابر کو یہ بھی یقین تھا کہ ابن سعود حجاز پر تصرف حاصل کرنے کے بعد اسلامی دستور ملی طرزِ حکومت کی اساس ڈالے گا لیکن جب ایسا نہ ہو سکا اور ابن سعود بھی فتحِ حجاز کے بعد بادشاہ بن بیٹھا تو ماجد کا قلم خاموش نہ رہا اور محمد علی جوہر سے تو

۱۹۱۸ء خطبہ صدارت مجلس استقبالیہ آل انڈیا اخلاقت کا نفرنس اجلاس چار دہم منعقدہ مکہ ص ۲۶-۲۷

ابن سعود کے زبردست حامی تھے، تمام تر عقیدت رکھنے کے باوجود وہ ابن سعود کے خوش کن و عدول کی تمام تفصیل درج کرنے کے بعد یہ لکھنے پر مجبور ہو گئے، کیا اس سے زیادہ صریح و قطعی وعدہ کسی مسلمان کے لیے، کسی انسان کے لیے ممکن تھا۔ فرنگی سلطنتوں کے مدبرین و سیاستین جو وعدہ خلافیوں میں ضرب المثل کا درجہ رکھتے ہیں کیا ان میں بھی کسی کو اس قطعیت، اس وضاحت اس صراحت کے ساتھ اللہ کو اپنی جھوٹی گواہی میں پیش کرنے کی جرأت ہوئی ہے؟ یہ امتیاز دنیا کی تاریخ معلوم میں اس مسلمان اس تبع مسلمان، اس پابند شریعت مسلمان، اس اللہ کے گھر میں بسنے والے مسلمان کے لیے مخصوص رہے گا۔ ﷺ

ماجد کا تصور سیاست جامع اور ہمہ گیر تھا۔ چنانچہ خلافت کیٹیگی کے صدارتی خطبہ میں جس کے اقتباسات ابھی اوپر درج ہوئے ماجد نے ایک موقع پر کہا،

”یہ کیا مشکل ہے کہ ایک طرف موتر کے ذریعہ سے ہم خدمتِ حجاز میں بھی لگے رہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ دوسری طرف اپنے ملک میں اپنی تعلیمی، تنظیمی، معاشرتی، سیاسی، دینی ہر قسم کی کوششوں کو بھی جاری رکھیں۔ ہر ہر مقام پر رطوکوں کی صحیح تعلیم و تربیت کا انتظام کرتے رہیں۔ بے روزگاروں کو روزگار سے لگاتے رہیں، دکانیں کھلوائیں، چرخہ اور کھدر کی ترویج کرتے رہیں اپنے ہم قوموں کو مختلف حرفوں اور پیشوں کی جانب مائل کریں۔ شریعوں کے دماغ سے محنت اور چھوٹی قسم کی دکان داری کے ذریعے کھینچنے کا خیال نکلوائیں۔ ہر ہر بستی کے مسلمانوں کی مردم شماری کرا کے معذروں اور اپاہجوں کو مالی امداد دیتے رہیں اور کابلوں کو کسی کام سے لگائیں۔ اس قسم کے تعمیری کام سیکرٹوں کی تعداد میں ہندوستان کے اندر کرنے کے موجود ہیں۔ ملک کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا ان سب سے اہم ہے۔ ﷺ

جہاں تک گاندھی جی کی تحریکِ ترکِ موالد کا تعلق ہے ماجد علمی حد تک اس کے علم بردار بھی رہے۔ گاندھی جی سے ماجد کی تاثر پذیر نگہری سطح پر تھی۔ اتحاد کے خلفات سے نکل کر

۲۰ ماہنامہ صوتی، ستمبر ۱۹۲۶ء، ص ۹

۲۱ خطبہ صدارت مجلس استقبالیہ آل انڈیا خلافت کانفرنس اجلاس چہارم، ہمنہ منقہہ کھنڈو،

۲۶، ۲۷ فروری ۱۹۲۷ء، ص ۹-۱۰

مذہبیات کی جانب دوبارہ رجوع میں ماجد نے جہاں اور بہت سی شخصیات سے اثر قبول کیا، وہاں گاندھی جی کی مذہبیت سے متاثر ہوئے بغیر بھی نہ رہ سکے۔ شاید اسی تاثر پذیری کا نتیجہ تھا کہ ساری عمر کھادی کا لباس زیب تن کیا اور جس طرح گاندھی جی تہذیب جدید کی برکات کے منکر تھے، سائنس، ریل، تار، ملوں، کارخانوں، بینک، تجارتی کوٹھیوں، لیبارٹریوں، ہوٹروں اور ہوائی جہازوں کو اصنام سے تعبیر کرتے تھے (اگرچہ حیرت اس بات کی ہے کہ ٹائٹا اور برلا کی سرپرستی بھی کرتے تھے)، کم و بیش ایسا ہی رویہ ماجد کا بھی نظر آتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ گاندھی انہیں سادگی، قناعت، ضبطِ نفس اور خدا پرستی کا جسم نظر آتے تھے۔ ۱۳ مئی ۱۹۶۶ء کے ”صدقِ جدید“ میں سچی باتوں کے مستقل عنوان کے تحت ان کی ”تعلیمات“ اور ”روکی“ بدعات کا تقابلی کرتے ہوئے لکھے ہیں :

”ہماتما گاندھی جی کو گزرے ہوئے ابھی زمانہ ہی کتنا ہوا۔ لاکھوں آدمی ان کے دیکھے والے ان کی تقریریں سُنے ہوئے، ان کی تحریریں پڑھے ہوئے ابھی موجود ہیں۔ گاندھی جی ایک مستقل پیام و دعوت لے کر آئے تھے ایک مستقل فلسفہ و نظامِ فکر رکھتے تھے اور پُر مغز ان کی چھوٹی بڑی ہر تحریر ہوتی تھی۔ اب ذرا خیال دوڑائیے گاندھی جی کی ساری تعلیمات کا لبِ لباب کیا تھا؟ قناعت، سادگی، ضبطِ نفس اور (ان کی فہم و بصیرت کے مطابق) خدا پرستی۔ وطن کی خدمت اور سیاسی آزادی بھی بے شک انھیں بہت عزیز تھیں، لیکن یہ دونوں چیزیں بھی ان کے نزدیک جزو مذہب تھیں، مذہب کے دائرہ سے الگ نہ تھیں۔ ان کی عزیز ترین پونجی ان کا مذہب ہی تھا اور خدا کا نام تو گویا ان کی ہر تحریک کی اجد تھی۔ جوہر لال نے تو یہ خصوصیت محمد علی کی بیان کی ہے کہ کوئی سامسئلہ ہو کوئی سی تحریک ہو وہ گھوم پھر کر اس میں خدا کا نام ضرور لے آتے تھے لیکن یہ بات گاندھی میں بھی کچھ کم نہ تھی۔ سارا زور تحریر و تقریر میں ضبطِ نفس، سادگی و قناعت پر، شہریت گریز، دیہاتیت سے خوشی مننے نئے آلات الگ رہنے، ریل اور شفا خانے تک کڑی تنقید کی زد میں۔ خدا خدا کر کے آزادی کا پروانہ ملا اور اب دوران کی آنکھوں کے سامنے جوہر لال نہرو کا شروع ہو گیا۔ یہ نہرویت کیا تھی؟ گاندھیت کی ٹھیک ضد، وہاں اگر خدا ہی سب کچھ تھا تو سماں خدا کچھ بھی نہ رہا۔ اب ہندو مسلم اتحاد اور بھائی بھائی

کی بجائے اقلیت بیزاری اور اُردو کشی نسلے لی ہے۔ شرافت، دیانت، خدا ترسی کی بجائے رواج عام رشوت، خیانت، فرض فراموشی کا پر گیا۔ سرمایہ اعزاز قناعت، کفایت کی جگہ اسراف اور خرچیلین بن گیا۔<sup>۲۲۲</sup>

ماجد صاحب کا مذہبیاتی طنز سیاست سے کم و بیش ساری عمر متاثر رہے۔ بہت سے دوسرے مسلمانوں کی طرح<sup>۲۲۳</sup> انھیں بھی گاندھی کی مذہبیت نے متاثر کیا تھا۔ ان کی اس رواداری نے بھی جس کے تحت وہ تمام دیگر مذاہب کا احترام کرتے تھے اور اپنی عبادات میں قرآن کی آیات بھی شامل سمجھتے تھے اس باب میں "صبحِ امید" میں شائع ہونے والا ماجد کا مضمون بہت چشم کشا ہے جو گاندھی کے اصولِ سیاست، تصویرِ مذہب اور نظریہ تمدن کی بھرپور وضاحت کرتا ہے اور جس سے پتا چلتا ہے کہ گاندھی جی کے لیے سیاسی تاواری ثنائی چیز تھی اور وہ بقول ماجد روحانی و اخلاق کا ملیت کا نمونہ تھے۔ ان کا پیغام تھا "مادیت کو مٹاؤ، روحانیت کو بڑھاؤ، ہوش کو سُلاؤ، روح کو جگاؤ، آرائش و نمائش کو ترک کرو، خلوص و ایثار کو اختیار کرو، ظاہریت و خارجیت کو فنا کرو۔ باطنیت و معنویت کو زندہ کرو، خود کو بھلاؤ، خدا کو مٹاؤ۔"<sup>۲۲۴</sup>

ماجد کے بقول گاندھی جی اگرچہ ہندومت کے پیروکار تھے مگر ہندومت کی موجودہ شرک پرست صورت کے نہیں بلکہ اس قدیم ترین شکل کے جس کا مرکزی نقطہ توحید تھا۔ ماجد کا یہ مضمون گاندھی سے ان کی شدید عقیدت کا مظہر ہے اور اس جوشِ عقیدت میں کہیں کہیں وہ غلو کے حدود کو چھوتے نظر آتے ہیں اور اس طعن کا جواب دیتے ہوئے کہ اگر انھیں اسلام سے اتنی ہی محبت و عقیدت ہے تو وہ مسلمان کیوں نہیں ہو جلتے، وہ لکھتے ہیں کہ یہ اعتراض محض "ظاہر آلود" مسلمانوں کی جانب سے ہے حالانکہ بقول ماجد وہ ایک ایسے درجے پر فائز ہیں جہاں پہنچ کر کفر و اسلام کے ظاہری امتیاز فنا ہو جاتے ہیں۔<sup>۲۲۵</sup>

<sup>۲۲۲</sup> صدقِ جدید، ۱۳ مئی ۱۹۶۶ء، ص ۱

"FRIEND OF ISLAM"

<sup>۲۲۳</sup> مثلاً اس باب میں خواجہ احمد عباس کا مضمون

قابل ملاحظہ ہے مشولہ کتاب "GANDHIJI --- HIS LIFE & WORK"

<sup>۲۲۴</sup> مہاتما گاندھی اور ان کی تعلیم "مشولہ" صبحِ امید، مارچ ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۱-۲۲۱

<sup>۲۲۵</sup> ایضاً ص ۲۳۰

"Islam & Satyagraha" اس سے ایک سال قبل وہ ماڈرن ریویو کالج میں  
 نامی مضمون لکھ کر یہ ثابت کر چکے تھے کہ گاندھی کی ستیہ گروہ کی تعلیم اسلام کی امن  
 پسندی سے الگ کوئی چیز نہیں سمجھتے ہیں:

"Islam not only encourages & supports Satyagraha but is  
 satyagraha in essence. Islam & satyagraha are almost  
 interchangeable terms" ۲۲۶

ان کے نزدیک گاندھی کا امن پسندانہ احتجاج قرآنی روح کے عین مطابق تھا، لکھتے ہیں:

"The Quran strongly supports this and promises certain  
 victory to those who forbear, however powerful their persecutors."

۲۲۷  
 قابل ذکر بات یہ ہے کہ ماجد مضمون کے آخر میں یہ لکھتے پر بھی کسی قدر مجبور ہیں کہ اگرچہ  
 اسلام تمام حالتوں اور صورتوں میں امن پسندانہ ستیہ گروہ کا حامی نہیں مگر پھر بھی تمام عملی مقاصد  
 کے لیے ستیہ گروہ اسلام کے توپ خاں کے مضبوط ترین ہتھیار ہے۔ ۲۲۸  
 اس زمانے میں گاندھی کے ساتھ اسی شدید عقیدت ہی کی وجہ سے محمد علی جوہر ان سے  
 یہ کہنے پر مجبور ہو گئے تھے کہ "میں گاندھی جی کی نہ روحانیت کا قائل ہوں، نہ ان کے کشف و  
 کرامات کا، نہ ان کا شمار اولیاء اللہ میں کرتا ہوں۔ ان کا مذہب الگ، میرا مذہب الگ،  
 ہاں انھیں اپنا سیاسی سردار تسلیم کرتا ہوں۔ بس میری رفاقت و اطاعت ان کے ساتھ اسی  
 حد تک محدود ہے۔ یہ آپ کا غلو ہے کہ آپ انھیں مرتبہ ولایت پر رکھ رہے ہیں جس طرح  
 مذہب سے بیزاری میں آپ ایک سرے پر پہنچ گئے تھے اسی طرح مذہب کے ماننے میں آپ  
 دوسرے سرے پر پہنچے جاتے ہیں۔" ۲۲۹

۲۲۶ ماڈرن ریویو کالج (اکتوبر ۱۹۲۰ء، ص ۲۲۳) ۲۲۷ حوالہ سابق، ص ۲۳۵

۲۲۸ ماڈرن ریویو کالج (اکتوبر ۱۹۲۰ء، ص ۲۳۷)

۲۲۹ محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق (حصہ اول) ص ۱۵۸

واضح رہے کہ جوہرنے ماجد کی رہنمائی ۱۹۲۴ء میں کی تھی۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۲۲ء کے خط میں بھی انھیں ماجد کے غیر متوازن رویے کی نشان دہی کرنا پڑی۔ لکھتے ہیں کہ: آپ کا تہذیب مغرب کی بے ہودگیوں اور مغربی استعمار کے خلاف ابھی رتہ عمل جاری ہے اور وہ ہندو کی تنگ دلی اور تعصب کو ایک بڑی حد تک آپ کی آنکھوں میں چھپائے ہوئے ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ نہ پائیز کے مضمون نگار کی شیطنیت کو پہچان سکے اور نہ سیتھ گر، میوں کی روزانہ دروغ باقی کو۔<sup>۲۲۰</sup>

ماجد کی اس سیتھ گر ہی امن پسندی پر طنز کرتے ہوئے سید سلیمان ندوی نے انھیں "سلام" کی رعایت سے لکھا تھا "السلام علیٰ مبلغ السلام"۔<sup>۲۲۱</sup>

ماجد کو محمد علی جوہر اور ان کے طرز سیاست سے جس قدر عقیدت تھی وہ محتاج بیان نہیں، ان کی جانب سے وقتاً فوقتاً کی جانے والی رہنمائی بھی ماجد کے حق میں اکیس ثابت ہوتی رہی۔ گاندھی سے ماجد کو عقیدت عمر بھر رہی لیکن بعد کو اس عقیدت کا رنگ اس قدر گہرا نہ رہا تھا اور اس میں ہلال (تدریجاً) پختگی افکار کو دخل تھا وہاں خود جوہر کی مندرجہ بالا قسم کی رہنمائیوں کا بھی ہاتھ رہا ہوگا۔ تخلیق پاکستان کے بعد ہندوستان میں اردو کشی، راشٹریہ سبک سگھ کی فرقہ پرستی اور ظلم کشی، ہندی مسلمانوں کے ساتھ ترجیحی سلوک، سیکولر ازم کی کھوکھلی منافقت اور ہندو تعصب وغیرہ پر ماجد نے کھل کر اور نہایت بے باکی سے اظہار خیال کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوائے دو چار موقعوں پر مختصر متارکت کے، ماجد نے عملی سیاست کو کبھی درنور اعتنا نہیں کھیا۔ مولانا محمد علی جوہر کی وفات کے بعد کوئی لیڈر ان کی نگاہ میں نہ چھا۔ "آپ جیتی" میں لکھتے ہیں:

"مولانا محمد علی جوہر کو زندگی بھر اپنا سیاسی پیشوا سمجھتا رہا۔ ان کے فہم و اخلاص دونوں پر سو فی صد اعتماد تھا۔ ان کے بعد کوئی لیڈر اس پایہ کا نہ ملا۔ اور اسی لیے بعد کی کسی تحریک مسلم لیگ وغیرہ میں عملاً نہ شریک ہوا گو اعتماد بہادر یا رجننگ (متوفی ۱۹۴۲ء) اور چودھری خلیق الزماں (متوفی ۱۹۵۴ء) پر بعد کو برابر ہا کیا۔"<sup>۲۲۲</sup>

<sup>۲۲۰</sup> "محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق" (حصہ دوم) ص ۱۵۳

<sup>۲۲۱</sup> "مکتوبات سلیمانی" (جلد اول) ص ۱۶۲

<sup>۲۲۲</sup> آپ جیتی، ص ۲۶۳



ماجد کی سیاست کاری کو اگر ہم کوئی موزوں ترین نام دے سکتے ہیں تو وہ بے خاموش سیاست کاری اور اس میں ایک دخل ان کے مزاج کی قطیعت اور گوشہ نشینی کو بھی ہے اور جیسا کہ عرض ہوا کہ محمد علی جوہر کے بعد تو وہ عملی سیاست سے بالکل الگ ہو گئے تھے۔ اس باب میں خلافت کمیٹی کے عمدہ داران اور خصوصاً مولانا شوکت علی کو ماجد سے یہی شکایت رہی کہ وہ عملی سیاست سے الگ ہو گئے ہیں اور قطعاً منفعلاً ہیں۔ ماجد کے نام ان کا ایک عتاب نامہ ملاحظہ ہو جو ان کی دردمندی کا بھی ثبوت ہے۔ یہ خط بمبئی سے ۲۳ ستمبر ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا:

”آپ کا خط سہارن پور سے ملا۔ شاید میں یہ سمجھوں کہ محمد علی کے مرنے کے بعد سے اسلام بھی مر گیا اور اس کے ساتھ ساتھ ماجد میاں بھی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ اسلام زندہ ہے اور آپ بھی۔ آپ یہ بتائیے کہ آپ کی حیات و زلیست سے مجھے کیا فائدہ؟ ہم سب اس وقت جس دور سے گزر رہے ہیں اسے آپ خود کما حقہ جانتے ہیں۔ چاروں طرف ہجوم ابتلاؤں آلام ہے۔ مجھ ضعیف و ناتواں سے جو کچھ ہو سکتا ہے اس میں دریغ نہیں کرتا۔ تنہا ہوں اور خدا پر بھروسہ ہے۔ آپ کا ہونا میرے کس کام کا جب آپ میرا ہاتھ نہ بنا سکتے ہوں۔ پیری و مریدی کرنا نہیں اور نہ میں تھا نہ بھون جانا چاہتا ہوں۔ پھر آپ بتائیے میں کیا کروں؟ آپ سنٹرل خلافت کمیٹی کے ممبر ہیں لیکن اس کے اجلاسوں میں شرکت نہیں کرتے، نہ میں مشورہ دیتے ہیں نہ ہمارے ساتھ کام ہی کرتے ہیں۔ محمد علی مر گیا اور جس کام کی داغ بیل پڑ چکی ہے اس کا کام ماجد ہی کو کرنا ہے اور تا حرکت ایک تارِ نفس اسے کرنا ہو گا۔ از برائے خدا اٹھیں اور ہمارے کام میں شریک ہو کر اپنے مشوروں اور قابلیت سے ہماری مدد کیجیے۔ میں زبانی آپ سے ذرا سختی سے گفتگو کروں گا۔ آپ اسلام کے لیے جہاد کے میدان سے گریز کرتے ہیں۔ آج الحاد اور بے دینی کا دور ہے اور ہر مسلمان کو اپنے اپنے دائرے میں رہ کر اس کے لیے حتی الوسع خدمت کرنا ہے۔ میں اور کیا لکھوں آپ سب سمجھتے ہیں۔“

آپ کا پریشان بھائی  
شوکت علی خادمِ کعبہ

ماجد اعلیٰ کلمۃ الحق کا کام "تحرکت ایک تارِ نفس" کرتے رہے لیکن خاموشی کے ساتھ۔ وہ پاکستان کے قیام کے اصولاً حامی تھے لیکن مسلم لیگ سے الگ رہے۔ قائد اعظم محمد علی جناح کی ذات کے ساتھ کوئی خاص وابستگی انھیں کبھی نہیں رہی۔ تاہم وہ ان کی سیاسی سوجھ بوجھ کی وجہ سے ان کے مرتبہ بلند کے قائل تھے۔ "مسلمانوں کو کروڑوں کی تعداد میں ایک خاص نقطہ پر متحد کر دینا، ان میں انتشار کی جگہ مرکزیت پیدا کر دینا اور ایک خاص نصب العین کے لیے ان میں والہانہ جوش پیدا کر دینا، یہ اس دور میں جناح صاحب کا اتنا زبردست وجہ نظر کارنامہ تھا کہ اس کے آگے ان کی ساری ذاتی کم زوریوں سے قطع نظر کی جاسکتی تھی۔ ان کی قائم کی ہوئی تنظیم بھی یقیناً صحیح اسلامی خطوط پر نہ تھی اور نہ ان کا پیش کیا ہوا نصب العین ہی سوتلی صد اسلامی نصب العین۔ پھر بھی اسے اصل اسلامی نصب العین سے ایک گونہ نسبت حاصل تھی۔" ۲۲۵

مسلم لیگ سے جہاں انھیں اور کئی شکایات ہوں گی، ایک شکایت یہ بھی تھی اور بہت حد تک بجا کہ تقسیم ملک کے بعد اس کے اکابر ملک سے ہجرت کر کے پاکستان چلے آئے لیکن وہاں کے عمدہ داروں اور پس ماندہ مسلمانوں سے بے تعلق ہو کر انھوں نے یہ نہ کیا کہ ایک ایسی ملک گیر تنظیم کا جیسی کہ مسلم لیگ تھی چارج وہاں کے عمدہ داروں اور منتظمین کے سپرد کر کے ہجرت کرتے۔ اس صورتِ حال کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے تاسف سے لکھا تھا:

"سوال یہ ہے کہ پندرہ اگست کے بعد سے وہ مشہور و معروف آل انڈیا ایجنس آخر کہاں ہے۔ اس کے صدر اسی مملکت ہند کے کسی علاقہ میں ہیں؟ اس کے جنرل سیکرٹری انڈین یونین کے طول و عرض میں کس مقام پر ہیں؟ اس کا دفتر دہلی میں ہے یا کراچی یا لاہور منتقل ہو گیا ہے۔ اس کے وہ شاندار جلسے، پُر شوکت جلوس کیا ہوئے؟ اس کے وہ دنوں کو لڑا دیئے والے نعرے کہاں گئے؟ اس کے وہ بڑی بڑی بلندیوں سے لہانے والے پرچم کدھر غائب ہو گئے؟ ہندوستان کے مسلمانوں پر اس سے زیادہ نازک وقت اور کون آئے گا پھر اب

۲۲۴ تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "غلطیوں پر غلطیاں"، مشمولہ صدق، ۵ دسمبر، ۱۹۴۷ء ص ۳

انھیں لیگ سے رہنمائی کیا مل رہی ہے؟ سرکاری زبان ہندی ہوگی۔ فوج گاؤں پر بندشیں ایک جگہ نہیں۔ بیسوں پچاسوں جگہ عائد ہوگیں۔ ہزار ہا ہزار مسلمان کٹ گئے۔ ان کے گھروں میں خون کی ندیاں بہ گئیں۔ ان کے اجراءات بند ہو گئے۔ ان کی دکانیں کٹ گئیں۔ ان کی تجارتیں تباہ ہو گئیں۔ سرکاری ملازمتوں سے وہ بڑی حد تک بے دخل ہو گئے۔ لیگ کا کہیں پتہ نہ لگا! ۱۹۴۷ء

ماجد کو ہندوستان میں مسلم کلچر کے زوال اور مسلم ملت کی بے بسی کا طالع تمام عمر رہا۔ وفات کے بعد چھپنے والی "آپ بیٹی" میں انھوں نے ایک موقع پر جو کچھ لکھا ہے وہ ان کی حق گوئی، انتہائی درد مندی اور اسلامی طرز احساس و سیاست (کیونکہ مسلم سیاست ہمیشہ سے اسلام کے تابع رہی ہے جیسا کہ زندگی کے باقی تمام شعبے) کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے۔ انھوں نے کس دکھ بھرے لہجے میں لکھا تھا،

(ہندی) "مسلمانوں پر جو کچھ غزری اور اب تک جو گزر رہی ہے اس پر دل خون کے آنسو روتا ہے اور دل بار بار یہ سوال کرتا ہے کہ ہجرت اگر اب بھی فرض نہ ہوگی تو پھر کب ہوگی؟" ۱۹۴۷ء

## بیعت و ارادت

ماجد کا خاندان شروع ہی سے ایک نیم صوفی خاندان تھا اور چند پشت قبل تک مشرب پشت کا ماننے والا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ قادریت غالب آگئی ۱۹۴۷ء ان کے دورِ الحاد سے مراجعت میں جہاں بہت سی شخصیات معاون ہوئیں وہاں متعدد صوفیانہ تصانیف نے بھی ان کی فکری قلب باہت میں بنیادی کردار ادا کیا۔ ہندو تصوف میں جوگ، بشٹ اور بھگوت گیتانے متاثر کیا اور مسلم تصوف کی اہم کتابوں میں مثنوی، معنوی، نفحات الانس، اور مکتوبات مجدد الف ثانی نے ان کا یا پلٹی۔

مسلم تصوف میں بیعت کی اہمیت ظاہر و باہر ہے۔ ماجد ایک مدت تک رواجی تصوف اپناتے رہے۔ مختلف مزارات پر حاضری اور چلہ کشی معمول ہو گئی تھی لیکن اب انھیں ایک

۱۹۴۶ء صدق، ۱۷ اکتوبر ۱۹۴۷ء، ص ۱

۱۹۴۷ء آپ بیٹی، ص ۲۶۴ ۱۹۴۸ء حوالہ سابق ص ۲۶۵

مرشدِ معنوی کی ضرورت کا احساس بھی ہونے لگا تھا۔ اخلاص، تدین، سموخ فی الدین، حب رسولؐ اور غیرتِ ایمانی کے اعتبار سے محمد علی جوہر اپنی مثال آپ تھے۔ بارہا ماجد نے ان سے بیعت ہو جانے کا ارادہ کیا مگر یہ خیال پایہ عمل کو نہ پہنچ پایا۔ اس دور میں تلاشِ مرشد کے باب میں عزیز اللہ صفتی پوری، عبدالباری فرنگی علی، انور شاہ کاشمیری، شاہ سلیمان پھلواری اور حیدر آباد کے مولوی شاہ محمد حسین اور کمال احمد شاہ کے نام بھی توجہ کش رہے مگر کسی سے بھی ماجد کو اتنی گہری عقیدت نہ پیدا ہو سکی کہ ان کی بیعت اختیار کر لی جاتی۔ اپنے اس دور کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے :

”مرشد کی تلاش ایک عرصے سے جاری تھی۔ تصوف اور سلوک کا ذخیرہ جتنا کچھ فی فارسی اور اردو اور ایک حد تک عربی میں ہاتھ لگ سکا تھا پڑھ لیا گیا تھا۔ اتنی کتابیں پڑھ ڈالنے اور اتنے ملفوظات چاٹ جانے کے بعد اب آرزو اگر تھی تو ایک زندہ بزرگ کی۔ حیدرآباد، دہلی اور لکھنؤ جیسے مرکزی شہر اور اجیر، کلبر، دیوہ اور بانسہ اور ردولی اور صفی پور چھوٹے بڑے آستانے خدا معلوم کتنے دیکھ ڈالے اور سن گن جہاں کہیں بھی کسی بزرگ کی پائی حاضری میں دیر نہ لگانی۔ حال والے بھی دیکھنے میں آگئے اور قال والے بھی۔ اچھے اچھے عابد، زاہد، متواضع بھی اور بعض بڑے دکان دار قسم کے گیسو دراز بھی۔ آخر فیصلہ یہ کیا کہ حق حلقہ دیوبند میں ٹھہرے۔ انتخاب کے دائرہ کو محدود کر کے اب تفصیلی جائزہ اسی حلقے کا لیجیے اور جس نے بہترین متن سلوک (مثنوی معنوی) کی بہترین شرح لکھ ڈالی (مراذع حاجی امداد اللہ ماہر مکی ہیں) اور اپنے چھوٹے چھوٹے سہل فقروں میں حقائق و معارف کی رُوح بھر دی ہے، دامن اسی کے کسی تریبیت یافتہ کا تھا یہ۔“

اس دوران میں بعض دوستوں نے ماجد کو مولانا حسین احمد مدنی سے بیعت ہونے کا مشورہ بھی دیا۔ مولانا حسین احمد مدنی ماجد کے خوب دیکھے بھالے ہوئے تھے۔ خلافتِ کبریٰ کے سلسلے میں ۱۹۲۵ء میں ان سے ان کی ملاقات ہو چکی تھی۔ اپنے تدین، تواضع و انکسار

اور عبادات پر مواصلت کے باب میں ایک اعلیٰ مثال تھے۔

۱۹۲۷ء کی آخری سہ ماہی میں مولانا اشرف علی تھانوی کے مرید اور ممتاز ادیب و صل بلگرامی نے ماجد کو تھانوی صاحب کے کچھ مواظظ پڑھنے کو دیے۔ اب تک مولانا تھانوی سے ماجد کو ایک تو اس لیے اعراض رہا تھا کہ ان کی شہرت محض ایک فقہ کی تھی اور دوسرے اس لیے کہ وہ تحریکِ خلافت کے سخت مخالف تھے جب کہ ماجد اس کے دل و جان سے شیدا اور اودھ کیمٹی کے صدر تھے۔

بہر حال مواظظ کا پڑھنا تھا کہ ماجد کو ان میں حقائق و معارف کی ایک دنیا آباد نظر آئی اور بقول ان کے سطر سطر پر پردے نگاہوں سے ہٹتے جاتے تھے۔ اب تھانوی صاحب سے مراسلت شروع ہوئی اور ماجد نے تلاشِ مرشد کے باب میں ان سے مشورہ طلب کیا اور بعد ازاں ان کے نیا حاصل کرنے اور ان کے فیضِ صحبت سے مستفیع ہونے کے لیے ۳۰ جون ۱۹۲۸ء کو تھانہ بھون پہنچے۔ ان کے ساتھیوں میں حسین احمد مدنی اور عبدالباری ندوی تھے۔ حضرت تھانوی سے طویل نشستیں رہیں اور بالآخر انھوں نے حسین احمد مدنی صاحب کو مشورہ دیا کہ وہی ان حضرات (ماجد اور عبدالباری ندوی) کو بیعت کریں کیونکہ اپنے خیالات اور میلانات کے اعتبار سے انھیں موزونیت انہی سے ہے۔ چنانچہ یہ حضرات دیوبند لوٹے اور یہیں تخلیق میں حسین احمد مدنی نے ماجد اور عبدالباری ندوی کو بیعت کیا۔

حسین احمد مدنی کے تدریس، ضبطِ عبادات اور انکسار و تواضع کے تمام تر قائل ہونے کے باوجود ماجد کو مدنی کی دنیوی تحریکوں اور بینک اداروں میں دخل و شرکت پسند خاطر نہ ہوئی۔ اصل میں ماجد کی شخصیت میں قضیت اور عزت گزینی بہت تھی اور انھیں سوائے دو مستثنیات کے کوئی ایسی دینی شخصیت کم ہی اپیل کرتی تھی جو دین کے ساتھ ساتھ عملی سیاست میں بھی بھرپور طور پر شامل ہو جب کہ یہ مدنی کی مجبوری تھی کہ انہیں یہ روایت دیوبند سے ورثے میں ملی تھی اور وہ دیوبند کے سیاسی اور انقلابی کردار کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اس لیے رفتہ رفتہ مرکزِ عقیدت اب دیوبند کی بجائے تھانہ بھون بنتا چلا گیا۔ اب تھانوی ان کے ایسے وہی حیثیت اختیار کر چکے تھے جو منزلِ عشقِ عشاق کے لیے۔ ع سے تو افلاطون و جالینوس ما۔

یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ بہت ضروری ہے کہ ماجد تھانوی صاحب سے بیعت تھی۔ یہ غلط فہمی اکثر لوگوں کے ذہن میں جاگزیں ہو چکی ہے۔ اس کا شکار ایک عرصہ تک مولانا سعید احمد اکبر آبادی بھی رہے اور اس کے تازہ شکار ظ۔ انصاری بھی ہوئے ہیں۔ ظ۔ انصاری نے اپنے ایک دلچسپ مضمون ”مولانا عبدالماجد دریا بادی اور پروفیسر رشید احمد صدیقی“ میں لکھا ہے: ”اوائل عمر میں کوئی پندرہ سترہ برس محمد علی سے واسطہ رہا۔ بعد میں وہ مولانا تھانوی سے قریب قریب دو سال بیعت رہے۔“

شاید اس غلط فہمی کا سبب یہ ہے کہ ماجد نے اپنی یادداشتوں پر مشتمل مولانا تھانوی پر پوری ایک کتاب لکھی اور اس میں ایسے سرور و سرخوشی اور ایسی عقیدت و سپردگی کا پیرا لیا اختیار کیا ہے کہ قاری یہ سمجھنے لگتا ہے کہ مصنف یقیناً اپنے مدوح سے بیعت ہیں۔ ویسے حقیقت یہ ہے کہ بے شک ماجد رسماً تو ساری عمر بیعت حسین احمد مدنی سے رہے لیکن ان کا اصل مرکز عقیدت تھانوی جیوں کا یہی طریقہ ہی رہا۔

## لباس، سراپا، مخصوص عادات و معمولات

ماجد اپنے عہد جوانی میں برصِ خوش لباس تھے۔ قیامِ کھنڈ کے دوران انگریزی لباس بھی پہنا کرتے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں گاندھی کی تحریک کھدر پوشی شروع ہوئی تو اس تحریک کا اثر قبول کیا اور کھدر پہننا شروع کر دیا۔ بعد ازاں رنگین کھدر کی عیا پہننا شروع کر دی۔ پیر میں جوتے کی بجائے چپل اور گلے میں لمبا سا کپڑا بطور گلونڈ کے پہننا شروع کیا اور آخر عمر تک یہی لباس رہا۔ ۱۹۳۱ء یا اس کے آس پاس کے زمانے کی یادیں تازہ کرتے ہوئے اور ماجد سے اپنی پہلی ملاقات کا احوال بیان کرتے ہوئے مولانا منظور نعمانی لکھتے ہیں، جہاں تک یاد آتا ہے راقم السطور نے مولانا مرحوم کو پہلی بار اسی شہر کھنڈ میں اب سے ۲۵-۲۶ سال پہلے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فادق کھنڈی دم کے یہاں دیکھا تھا۔ میں مولانا موصوف کے پاس مقیم

۱۹۲۱ء مجلہ، اقلہ ذمینی شمارہ ۴، ص ۵۶۶

۱۹۲۱ء یہ مضمون ۱۹۸۱ء میں شائع ہوا تھا۔

۱۹۲۲ء آپ بیتی، ص ۳۴۱

تھا۔ ایک صاحب مولانا سے ملنے کے لیے تشریف لائے۔ کھدک کی شیروانی پر گر۔ برادر سے  
 کے کھدک ہی کی عبا پہنے ہوئے تھے۔ سر پر کھدک ہی کی کشتی نما ٹوپی تھی۔ میرے دریاقت کرنے  
 پر کسی نے بتلایا کہ یہ "صدق" کے ایڈیٹر مولانا عبدالماجد دریا بادی بی۔ اسے ہیں۔۔۔۔۔"  
 یہاں یہ ذکر کر دینا بے عمل نہ ہوگا کہ ۱۹۲۰-۱۹۲۱ میں خلافت تحریک نے مسلمانوں پر  
 جو غیر معمولی اور مجرب العقول اثرات ڈالے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ کالجوں یونیورسٹیوں کے  
 سیکڑوں گریجویٹس نے پوری مولویانہ ڈاڑھیاں رکھ لی تھیں اور کوٹ پتلون آٹار کر کھدک کی شیروانی  
 اور اس کے اوپر کھدک ہی کی عبا پہننا شروع کر دی تھی۔ یہ غالباً مولانا محمد علیؒ کا اثر تھا۔ انھوں  
 نے می لباس اختیار فرمایا تھا۔ میرا خیال ہے کہ مولانا عبدالماجد دریا بادی مرحوم نے بھی اسی زمانے  
 میں عبا پہننا شروع فرمایا ہوگا جو قریباً آخریک ان کا معمول رہا۔<sup>۲۳۳</sup>

مولانا کی وفات کے بعد ان پر ایک شخص نے مضمون لکھتے ہوئے ان کی بھتیجی محترمہ سلمیٰ  
 کمال الدین حسن صاحبہ نے (مولانا ان کے چھوٹے بھائی تھے) لکھا ہے:

"تصویر کے پردوں پر ایک بزرگ صورت ابھرتی ہے۔ گورا رنگ، نورانی چہرہ، سفید  
 داڑھی، لباس کرتا پاجامہ، عبا، سر پر خلافت کیپ اور کاندھے پر رومال مگر ہمیشہ نہایت  
 صاف ستھرا، وضع قطع، بات چیت ہر چیز میں نفاست، سادگی اور باقاعدگی۔<sup>۲۳۴</sup>

مولانا کے سراپا اور لباس کے دو اور جاذب اور زیادہ جامع نقشے سردار احمد علیگ اور عرفان  
 عباسی نے کھینچے ہیں۔ سردار احمد لکھتے ہیں (مولانا ماجد سردار احمد علیگ کے نانہالی بزرگ تھے)؛

کھدک کا لباس، ٹرخ و پید رنگت، داڑھی سفید گول اور نورانی، مجمع میں کھڑے ہونے پر سب میں  
 کچھ نکلتا ہوا آکھوں پر شہمہ، لباس کے اوپر کھدک کی ایک عبا اور سر پر کھدک کی اپنے ہی طرز کی ایک  
 ٹوپی جس کی بناوٹ اور دیواروں کی اونچائی عام ٹویوں سے مختلف۔ طبیعت و مزاج میں اعتدال اور  
 سکون اور گفتگو کا نرم و جھپٹلا انداز۔<sup>۲۳۵</sup>

<sup>۲۳۳</sup> ذکیر ماجد (مرتبہ حکیم عبدالقوی دریا بادی)، ص ۳۱

<sup>۲۳۴</sup> مولانا عبدالماجد۔ حیات و خدمات، ص ۵۱

<sup>۲۳۵</sup> سہ ماہی اکائی (آٹاوا)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲، شمارہ ۳، ص ۳۰

عرفان عباسی نے اپنی خاکوں کی کتاب (تذکرہ شاعرانے قصبات اودھ) میں مولانا کا سراپا اس طرح کھینچا ہے: "متوسط قامت، دبلہ جسم، گوری رنگت، نورانی چہرے پر عمر رسیدگی کی علامتیں، ابرو و پیشانی پر شکنیں، چھوٹا دہانہ، پتلے ہونٹ، متوسط روشن آنکھیں، آنکھوں پر پتلے فریم کا چشمہ، چہرے پر سفید خوبصورت وارنسی، سادہ فقیرانہ لباس، گاڑھے کاشفاٹ کرتا د پاجامہ، قرمزی رنگ کی عبا، گلے میں بڑا سا رومال، سر پر اونچی دیوار کی ٹوپی، شخصیت میں جاذبیت و وقار، شرافت و اخلاق کا مجسمہ، صدق و صفا کا پیکر، علم و دانش کا ستون، اپنے دم سے ایک ادارہ، گفتگو میں شیرینی و شگفتگی۔" ۱۱

جناب علی جواد زیدی نے اپنے تعریضی مضمون میں ماجد کی سراپا نگاری یوں کی ہے: "کھدر کا علی گڑھ کاٹ کا پاجامہ، قمیص اور صدری یا واسکٹ کے اوپر سرخ رنگ کے کھدر کی عبا کے علاوہ کھدر ہی کی ٹوپی پہنتے تھے جو عام گاندھی ٹوپی سے دیوار کی چوڑائی کے اعتبار سے مختلف تھی لیکن مولانا محمد علی کی ٹوپی سے اونچائی میں ملتی جلتی تھی۔ مولانا کا ظاہر مولانا محمد علی کے ظاہر سے اتنا ملتا جلتا تھا کہ آپ کو دیکھتے ہی حضرت جوہر کی تصویر آنکھوں میں پھر جاتی تھی۔ ٹوپی کی دیوار کی بلندی میں ضعیف کمی اور ہلال نو کا فقدان محسوس بھی نہ ہوتا تھا۔" ۱۲

جمال سنگ ماجد کی شخصیت کی تفہیم کا تعلق ہے، اس باب میں ان کی مخصوص عادات، میلانات اور معمولات کا ذکر ضروری ہے کیونکہ انہی سے ان کے متنوع اور رنگارنگ علمی کارناموں کے دھارے پھوٹے ہیں۔ اس سلسلے میں نجی محافل میں ان کے طرز گفتگو، ان کے مزاج میں صدمہ گوئی اور درشتی کے میلان، کسی قدر اکل کھرا پن، انضباط اوقات میں رسوخ، سکون پسندی اور وسعت قلب اور دواداری، حاضر جوابی و بذلہ سنجی، اسلامی حمیت اور بے باکی، استقلال مزاج اور علم و عمل کی خوش امتزاجی کا ذکر ناگزیر ہے۔

ماجد تقریر کے نہیں تحریر کے آدمی تھے۔ اس دعوے کے ثبوت میں ان کی اپنی تحریروں کے علاوہ ان کے معاصرین اور بعض اعزہ کی تحریری شہادتیں بھی موجود ہیں۔ ان کے سب سے

۱۱ ۲۴ ذکر ماجد (مرتبہ حکیم عبدالقوی دریا بادی) ص ۶۱

۱۲ ۲۸ نیا دور (گھنٹو) عبدالماجد دریا بادی نمبر، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۶۶



چھوٹے بھتیجے عبدالعلیم قدوائی لکھتے ہیں :

”مرحوم پبلک اجتماعات، جلے جلو سوں سے گھبراتے اور گریز کرتے تھے لیکن نجی صحبتوں اور محفلوں میں کھل کر بات چیت کرتے اور ان کی گفتگو میں رعایتِ لفظی، ضلعِ جگت اور شہر اور بے ضرر نظرات کے نمونے خوب سننے میں آتے تھے جن سے سامعین بے حد محفوظ ہوتے تھے۔

فرماتے تھے ہنسی اس وقت تک ہنسی رہتی ہے جب تک اس سے کسی ادنیٰ درجے میں بھی اہانت یا سبکی یا دل آزاری کا پہلو نہ نکلے۔ باموقع و برجستہ اشعار کے استعمال میں مرحوم کو غضب کا لکہ حاصل تھا، خواہ وہ تحریر ہو یا تقریر موضوع کی مناسبت سے مرحوم حافظہ سے ڈھونڈ کر ایسا باموقع شعر استعمال کرتے کہ معلوم ہوتا کہ یہ شعر اسی موقع کے لیے کہا گیا ہے۔۔۔“ ۳۳۹

احمد جمال پاشا نے بھی مولانا ماجد کی بذلہ سنجی اور بر عمل شعر خوانی کا تذکرہ کیا ہے۔ لکھتے ہیں، ”مولانا کی نواسی کی شادی تھی۔ ہمیں بھی انھوں نے یاد فرمایا رجب ہم گئے تو ہم نے ایسا منظر احترام و عقیدت دکھا جو شاید کبھی فراموش نہ کر سکیں۔ دو وزیر مولانا کے پاؤں داب رہے تھے۔ حیات اللہ انصاری، عشرت علی صدیقی اور پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب سے مولانا باتوں میں مصروف تھے۔ اتنے میں مولانا رضا انصاری فرنگی محلی نے کچھ فرمایا، مولانا نے جواب میں داغ کا ایک پھر لکھا ہوا شعر پڑھا۔ چاروں طرف حلقہ باندھے اہل شہر بلکہ اہل ادب کھڑے تھے۔ لوٹ پوٹ ہو گئے۔ اس پر رضا صاحب نے امیر پٹانی کا شعر پڑھا اور مولانا نے

مٹے نامیوں کے نشاں کیسے کیسے  
زمین کھا گئی آسماں کیسے کیسے

تک پہنچ گئے اور دارا و سکندر کی چھڑ گئی۔“ ۳۴۰

نجی محافل میں ماجد کی بذلہ سنجی اور مقفی اجملة طرازی کی تصدیق سردار احمد علیگ کے ایک مضمون ”عبدالماجد دریا بادی۔ یادوں کے جھروکوں سے“ بھی ہوتی ہے۔ اپنے ماموں عبدالحمیم (عدو ماموں) سے روایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وہی (عبدالحمیم) راوی ہیں کہ ان کی پہلی شادی کے موقع پر بارات جب قصبہ ایچولی بذریعہ موٹر لاری جانا تھی، صبح کے وقت وہاںوں کے ناشتہ

۳۳۹ مولانا عبدالماجد۔ حیات و خدمات، ص ۴۶

۳۴۰ نیا دور عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۵

کی دھوم دھام تھی، مولانا عبد الماجد بھی مہانوں کے درمیان موجود تھے۔ ادھر سے نوشرے میاں (عبدالحکیم) نکلے۔ کسی نے پوچھا کہ لاری آگئی کہ نہیں، عبدالحکیم نے جواب میں کہا میں معلوم نہیں، ماجد صاحب برجستہ بولے "۵ جنوری ۱۹۵۶ء کی سہانی صبح کسی کو ناشتہ نہاری کی فکر، کسی کو موٹر لاری کی فکر اور کسی کو سراپا دلاری کی فکر"۔ ۲۵۱

اسی برجستہ گوئی اور ظرافت کا ذکر کرتے ہوئے ان کے ایک نیاز مند صاحبی بہادر الدین ریٹائرڈ چیف کمرشل انسپکٹر ریٹوے، ماجد کے قیام مدراس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میں ٹی۔ عبدالواحد کے پاس قیام پہلی منزل پر تھا۔ اس سے آرتے ہوئے بیڑھیوں پر ایک ہی آدھی آڑ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ مولانا دیریا بادی آگے ان کے ساتھ مولانا عبدالواحد صاحب بخاری تھے اور لوگ پیچھے تھے جب بیڑھی کے قریب پہنچے تو مولانا دیریا بادی نے بازو ہٹا کر بخاری صاحب کو راستہ دیا اور فرمایا کہ آپ چلیے۔ مولانا بخاری نے سزا فرمایا کہ نہیں مولانا میں نہیں آپ چلیں۔ مولانا نے پلٹ کر سب لوگوں سے فرمایا کہ دیکھیے میں تمہارا مسلم اور یہی بخاری آپ سب جانتے ہیں کہ "بخاری" کو "مسلم" پر فوقیت حاصل ہے"۔ ۲۵۲

جس طرح ماجد اپنی تحریر میں زوائد کو داخل نہیں ہونے دیتے اور خصوصیت کے ساتھ اپنے مکاتیب میں ایجاز و اختصار کے جوہر دکھاتے ہیں اسی طرح ان کی گفتگو کا انداز بھی بڑا نپاٹلا ہوتا تھا۔ ان کے طرز گفتگو کا ذکر کرتے ہوئے سردار احمد علیگ لکھتے ہیں: "عام مجلس میں بھی وہ بڑے نپے چلے بولتے اور بڑی متوازن رائے کا اظہار کرتے تھے۔ دیریا بادی میں مغرب سے پون گھنٹہ قبل وہ اپنے گھنے پڑھنے کے کلاموں سے الگ ہو کر نیچے گھر کے باہری حصے میں آجاتے تھے جہاں قدر دانوں، عقیدت کیشوں اور علم و دانش کے متلاشیوں کے لیے اس ہستی کا "دیدار عام" ہوتا تھا۔۔۔ ایسی ملاقاتوں کے وقت نہ ماجد صاحب کے مُنہ سے کسی کی غیبت سنی گئی اور نہ وہ کوئی ایسی بات سُنتا پسند کرتے تھے جس میں غیبت کا شائبہ تک ہو۔ اکثر وہ ایسی بات کو آگے بڑھنے ہی سے روک دیتے تھے"۔ ۲۵۳

۲۵۱ سہ ماہی اکائی (امدادہ)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۴

۲۵۲ صدق جدید (کھنڈ)، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۲۲

۲۵۳ سہ ماہی اکائی (امدادہ)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳، ص ۳۵

مولانا کی شخصیت کا ایک اور قابل قدر پہلو ان کا حیرت خیز اور قابل رشک انضباطِ اوقات تھا اس ضمن میں وہ اپنے اوقاتِ معمول پر اس سختی سے کاربند رہتے تھے کہ پہلے سے طے کیے بغیر کسی بڑی سے بڑی دُنیادی، سیاسی یا علمی شخصیت سے بھی ملنے کے روادار نہ تھے گھڑی کی سوئیوں کی رفتار کے ساتھ مولانا کے کاموں کی رفتار کا ایک اعلیٰ اور غیر متزلزل نظام تھا۔۔۔۔۔ دوپہر کو کھانا اس لیے نہیں کھاتے تھے کہ پھر جم کر کھنے پڑھنے کا کام نہ ہو سکے گا۔۔۔ ان کے مذاقیوں کے سلسلے میں اگر بیان چھیڑا جائے تو یہ الگ ایک موضوع ہو جائے گا۔ لیکن یہ بھی کو معلوم ہے کہ مولانا مرحوم کے باہر آنے سے قبل ہی ایک ٹائم پیم گھڑی لا کر ملاقاتی کے سامنے رکھ دی جاتی تھی۔ یہ گھڑی ہر پندرہ منٹ پر گھنٹی بجاتی تھی اور اس طرح مولانا دس یا پندرہ منٹ یا جتنا بھی وقت دے چکے ہوں، کسے خلتے پر فوراً اٹھ کھڑے ہوتے تھے۔ وقت ہی کی حفاظت کے لیے وہ دریا بادی میں دوسروں کے گھروں پر جا کر عام لوگوں کی طرح میٹھک نہیں کرتے تھے اور نہ کہیں کھانا کھاتے تھے، لیکن شادی کے موقعوں پر مولانا شرکت ضرور کرتے تھے اگرچہ اس میں بھی وقت کا پورا لحاظ رکھتے ہوئے۔

حضرت فرمایا کرتے تھے کہ ان کا مطالعہ ۲۰، ۲۵ صفحات کا ہوتا تھا پھر اس کے بعد حافظہ کی مدد سے اس کے نوٹس لیا کرتے تھے۔۔۔۔۔ دورانِ مطالعہ وہ تنہا ہی چاہتے۔ کیا جاتا ہے کہ گھر کی کتنی ہی ضروری بات ہو اگر حضرت امی جان صاحبہ (بیگم عبدالماجد) انہیں مطلع کرنا چاہتیں تو چپکے سے کرسی کے پیچھے جا کر گھڑی ہو جاتیں اور جب مولانا خود ادھر ادھر دیکھتے تو مخاطب ہوتیں اس میں بعض دفعہ گھنٹہ ڈیر گھنٹہ بھی انتظار کرتیں لیکن خود سے غلغلہ انداز نہ ہوتی۔

ماجد نے "آپ بیتی" میں ایک واقعہ بیان کیا ہے جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اصل

۲۵۲ سرماہی اکائی (امادہ) فروری، اپریل، ۱۹۸۲ء، شمارہ ۳۴، ص ۳۳-۳۴۔ اپنی آپ بیتی "یادوں کی

دنیا" میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں لکھتے ہیں: "ان کا انماک قابلِ رشک تھا۔ اس کے بغیر

کوئی شخص دُنیا میں کوئی بڑا کام انجام نہیں دے سکتا۔" ص ۱۰۱

۲۵۵ صدیقِ جدید، جنوری، ۱۹۸۳ء، مضمون "ذرا اور نورشید" (حاجی بہاء الدین) ص ۲۳

میں تمنائی پسندی اور اکل کھرا پن بچپن ہی سے ان کے مزاج میں شامل تھا اور رفتہ رفتہ وقت کی نزاکتوں اور حالات کے تقاضوں نے اسے شدید کر دیا تھا۔ گورکھپور میں اپنے بچپن کی یاد تازہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "میں ایک بار ایسا ہوا کہ ہمشیر کے سلسلے میں والدہ آئیں اور عجمانی صاحب کو لے کر ایک حکیم حافظی سے علاج کے لیے سندیلہ چلی گئیں اور میں تنہا والد صاحب کے ہمراہ گورکھپور ہنسی خوشی رہ گیا۔ یہ سچ ہے کہ گھر میں نوکر چاکر متعدد تھے، پھر بھی پانچ چھ برس کے بچے کا بغیر والدہ کے اپنی مرضی سے دو تین مہینے رہ جانا اگر بے مروتی اور اکل کھرسے پن کا ثبوت نہ تھا تو اور کیا تھا۔" ۲۵۶

مولانا کے اس انضباطِ اوقات کا ایک سبب ان کی بصارت کی کمزوری بھی قرار دیا جاسکتا ہے جس کے باعث وہ رات کو مطالعہ نہیں کر سکتے تھے ۲۵۷ اور اپنے متنوع علمی کاموں کی انجام دہی کے لیے انھیں دن ہی کے اوقات میسر تھے۔ ان کی اس یکسوئی کی داد دیتے ہوئے ان کے پڑانے ہم جماعت اور دوست مولانا عبدالبارج ندوی نے منشی عبدالرحمن خاں کو ۱۹۶۰ء میں لکھا تھا: "بعض اور اپنے بہت مشہور اور خاص مخدوم اکابر و اجاب کو بھی کثرتِ مشاغل کی بلا میں مبتلا دیکھتا ہوں لیکن حسن نیت و کمالِ اخلاص کے باوجود عملاً اہم ذمہ داریوں کے حقوق میں بڑی اہم کوتاہیاں جو جاتی ہیں۔ پوری طرح مستثنیٰ اس باب میں مولانا دریا بادی کو پایا کہ پوری یکسوئی سے اپنے تحریری و تصنیفی واحد مشغلہ کا حق خوب ادا فرماتے ہیں۔" ۲۵۸

ان کے اسی انضباطِ اوقات کا ذکر کرتے ہوئے مولانا منظور نعمانی نے ان سے اپنی ایک ملاقات (دریا بادی) کے ضمن میں لکھا ہے: "صبح چائے ناشتہ سے فارغ ہو کر فرمایا: میرا روزانہ کا معمول یہ ہے کہ اس وقت سے نکلنے پڑھنے کے کام کے لیے الگ بیٹھ جاتا ہوں... دوپہر کو کھانا بھی نہیں کھاتا۔" ۲۵۹ ظہر کی نماز کے لیے اٹھتا ہوں اور ظہر کے بعد عصر تک پھر اپنے کام میں لگا رہتا

۲۵۶ آپ بیٹی، ص ۴۸-۶۹

۲۵۷ دیکھیے فروغ اردو عبدالماجد دریا بادی تیرہ ص ۱۹، نیز "آپ بیٹی" ص ۳۳۵

۲۵۸ اندازِ سخن (مجموعہ مکاتیب مرتبہ منشی عبدالرحمن خاں) ص ۱۹۸-۱۹۹

۲۵۹ مکتوباتِ سلطانی جلد اول کے حاشیے میں ماہیت لکھا ہے: دریا بادی مستقل قیام اختیار کرنے کے بعد سے اپنی روزانہ زندگی کا ایک متعین پروگرام بندھ گیا تھا مثلاً پورا کھانا دن رات میں صرف (باقی اگلے صفحہ پر)

ہوں اس وجہ سے دوپہر کے کھانے میں آپ کے ساتھ شریک نہ ہو سکوں گا۔۔۔۔۔ اب انشاء اللہ  
عصر کی نماز کے وقت ملاقات ہوگی اور اس کے بعد پورے اطمینان سے بیٹھنے اور باتیں کرنے  
کا موقع ملے گا۔ مولانا کی اس بات سے میرے دل میں ان کی قدر و عظمت اور زیادہ بڑھ گئی۔  
دراصل وہی شخص زندگی کا قدر شناس اور کامیاب ہے جو اپنے وقت کی قدر کرے۔۔۔۔۔ ہمارے  
اکابر میں حکیم الامت حضرت تھانویؒ اس میں ایتنا ذرا رکھتے تھے۔ ۱۹۱۶ء

ان کے متوازن طریق مہمان نوازی اور ان کی منضبط زندگی کی ایک شہادت مولانا ابوالحسن علی ندوی  
نے بھی فراہم کی ہے۔ اپنے خاکوں کے مجموعے میں دریا بادی سے ایک ملاقات کے ذکر میں ایک جگہ  
لکھتے ہیں، "مولانا نے اپنے معمول کے مطابق ضروری انتظامی سوالات کیے، کتنا ٹھہر گئے؟ دوپہر  
کا کھانا کس وقت کھاؤ گئے؟ پرہیز وغیرہ وغیرہ۔ یہاں پر یہ ذکر بھی کرتا چلوں کہ یہ تھانہ بھون کی  
سنت ہے جو مولانا کا دوسرا مرکز روحانی اور آخر میں مولانا کی ذہنی اور قلبی عقیدت کا سب سے بڑا  
مرکز رہ گیا تھا۔ مولانا تھانوی کے خلفا ۲۲ اور مشرشدین بہت تھے اور سب ان کے رنگ کے  
عاشق لیکن انضباطِ اوقات اور تنظیم کار کا جیسا نمونہ مولانا کے یہاں دریا بادی میں دیکھا مشکل سے  
کیں اور پایا اور یہی راز مولانا دریا بادی کے اتنے مختلف النوع بلکہ مستفاد کاموں کو کامیابی و  
خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دینے کا ہے۔" ۱۹۱۶ء

صاف گوئی زندگی بھر ماجد کا شعار رہا اور اس ضمن میں بغیر خوف و ہراس اور بغیر حکام و مقتدر  
حضرات کے خوف کے جسے صحیح سمجھتے رہے کتے رہے۔ ان کی صاف گوئی اور بے باکی تقسیم  
ملک کے بعد ہندوستانی علماء میں اپنی الگ اور منفرد شان رکھتی تھی اور ان کی حیثیت جی کی داد  
دیے بغیر رہا نہیں جاسکتا۔ وہ جب کسی مسئلے پر سوچ بچار کے بعد رائے قائم کر لیتے تو ہم  
سختی سے اس پر قائم رہتے۔ "مولانا جب کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کو آسانی سے ترک

گزشتہ سے پیوستہ) ایک وقت، لوگوں سے کم ملنا وغیرہ۔ ص ۱۹۔

۱۹۶۰ء ذکر ماجد (مرتبیں حکیم عبدالقوی دریا بادی، غفران تہجدی، حسین قدوائی) ص ۳۲

۱۹۶۱ء پُرانے چراغ (حصہ دوم) ص ۱۵۱-۱۵۲

نہیں فرماتے اور اکثر اوقات مداخلت یا مشورہ اس میں اور سختی اور شدت پیدا کرتے تھے۔<sup>۲۲۲</sup>  
 نہ صرف دینی معاملات میں بلکہ دنیوی اور سماجی معاملات میں بھی ماجد منافقانہ قسم کے رکھ  
 رکھاؤ کے قائل نہ تھے۔ ان کے قیام حیدرآباد کے دوران جب ایک پروفیسر نے انہیں کھانے  
 (ناشتے) پر مدعو کیا اور دسترخوان کی وسعت و کثرت نے ماجد کو ششدر کر دیا تو وہ کسے بغیر نہ  
 رہ سکے کہ یہ آپ کا ناشتہ ہے، پھر آپ کا کھانا کیا ہوتا ہوگا؟<sup>۲۲۳</sup> اسی طرح جب انہیں طلبہ  
 کی قرأت سننے اور اس کے بعد اس قرأت کے بارے میں اپنے تاثرات رقم کرنے کو کہا گیا تو انہوں  
 نے صاف صاف کہہ دیا، طلبہ نے قرأت سنائی۔ میں تجوید سے ناواقف آنکھیں بند کیے سنتا رہا،  
 گویا بھینس کے آگے میں بجتی رہی۔<sup>۲۲۴</sup>

ماجد کے مزاج میں سختی اور تشدد بھی تھا گو اس میں وقت کے ساتھ معتد بہ کمی آگئی تھی اور یہ  
 ایک درجے میں حضرت تھانوی کے فیض صحبت کا نتیجہ تھا۔ الحاد کے بعد دوبارہ نعمتِ اسلام سے  
 مشرف ہونے کے بعد قدرتی طور پر "نومسلمانہ جوش" برپا ہوا تھا اور یہ جوش ایک عرصے تک  
 پوری شدت کے ساتھ قائم رہا۔ اس زمانہ میں سید سلیمان ندوی جیسے بزرگ انہیں اس "مولویانہ  
 تشدد"<sup>۲۲۵</sup> پر ٹوکتے رہتے تھے۔

چونکہ ماجد کے والد خاصی خوش حالی کی زندگی گزارتے رہے تھے اور ملازموں کی ایک فوج نظر موج  
 خدمت و خاطر کو موجود رہتی تھی اس لیے بچپن ہی سے ماجد کی طبیعت حکمرانی اور تشدد کی عادی ہوگئی  
 تھی۔ یہ عادت وقت کے ساتھ ساتھ مزید بگڑتی جتی کہ ملازموں پر تشدد کی عادت سے تنگ  
 آکر حضرت تھانوی سے اس باب میں مشورت جاری رہی۔ اپنے تشدد اور غصیل پن کا ذکر کرتے  
 ہوئے وہ لکھتے ہیں: "امراضِ پوشیدہ و ظاہر تو خدا معلوم تعداد میں کتنے تھے لیکن غصہ کا مرض  
 سب سے زیادہ مستمر، بے پناہ اور لاعلاج سا نظر آیا۔ ڈیڑھ صفحے کا عرضہ اپنے بے جا غصہ  
 پرانے چراغ (حصہ دوم) ص ۱۶۶

<sup>۲۲۲</sup> صدق جدید، ۷ جنوری ۱۹۸۳ء، ص ۲۲۔ <sup>۲۲۳</sup> سوالہ سابق ص ۲۲

<sup>۲۲۵</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے سید سلیمان ندوی کا خط ماجد کے نام اور ماجد کا اس خط پر حاشیہ،

مکتوباتِ سلیمانی، جلد اول، ص ۲۵۷

کا کچا چٹھا ہے، خصوصاً ملازم پڑا اور بالکل تنگ آکر حضرت سے استدعا کی ہے۔ پورے خط کی نقل بے نتیجہ ہوگی۔ صرف آخر کا حصہ درج ہے، "..... چند ہی منٹ بعد جب سکون ہو جاتا ہے تو اپنے اوپر خوب ملامت کرتا ہوں۔ طرح طرح کی غیرت دلاتا ہوں کہ نفس کی اس فریبی کے ساتھ اور اسی ظرف پر مفسر قرآن بننے کے حوصلے میں، بزرگوں کے جھلائی طریقے رہے ہیں؟ اپنے خادموں کے ساتھ حضور کا کیا برتاؤ تھا! غلاموں پر سختی کے لیے کیا وعیدیں آئی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب چیزیں یاد آتی ہیں مگر سب بعد از وقت۔"

"..... حضرت کے ہاں سے جواب وہی رحمت ہوا جس کی توقع ہی حکیم الامت سے کی جاسکتی تھی، "بیماری کا علاج بیمار کیا کرے۔ میں خود اس بلای میں مبتلا ہوں۔ لیکن اگر ایک بیمار کو کوئی نسخہ یاد ہو تو وہ خود استعمال نہ کرے تو دوسرے کو بتلا دینے کا مضائقہ بھی نہیں۔۔۔۔۔" ۳۶۷

مولانا کی مجلس کے حاضرین، ممتاز مزاج نگار جناب احمد جمال پاشا نے بھی اپنے مضمون "مولانا عبد الماجد دریا بادی کی محفل میں" میں لکھا ہے: "مولانا کے مزاج میں شدت بے حد تھی۔ اگر خوش تو بہت خوش، اگر خفا تو بے خفا، جس کا فائدہ ہمیں اس لیے ہوا کہ ہماری ہر بات میں انھیں کوئی نہ کوئی خوبی نظر آجاتی۔" ۳۶۸

مولانا دریا بادی کا غصہ پن کم ضرور ہوا مگر رہا آخر عمر تک۔ اس ضمن میں ایک دلچسپ واقعہ سردار احمد علیگ نے بیان کیا ہے: "مولانا عبد الماجد کے پاس ایک گھوڑا گاڑی تھی جس کا مقصد صرف مولانا کو اسٹیشن تک ٹرین کے وقت آسانی کے ساتھ پہنچانا تھا۔ سائیس دان چڑا کر وقت کر ڈالتا تھا اور گھوڑا عموماً بھوکا رہتا تھا۔ ایک بار سائیس گھوڑا گاڑی میں بٹھا کر مولانا کو اسٹیشن لے جا رہا تھا جس میں بھوکے گھوڑے کو اس نے جوت دیا تھا۔ رستے میں گھوڑا کئی جگہ اڑا اور بیٹھا، نتیجہ میں جب مولانا اسٹیشن پہنچے تو ٹرین سائیس جا رہی تھی۔ پھر الامان والحفیظ۔ مولانا غصہ میں قابو سے باہر ہو گئے اور اس بات پر مہر رہے کہ اس گھوڑے کو ابھی میری نظروں سے دور کر دو۔ ابھی اسی وقت نیلام کر دو۔ مولانا۔۔۔ کے خالہ زاد بھائی کبیر ناتا کے صاحب زادے عبد الحکیم عرف

۳۶۷ حکیم الامت۔ نقوش و تاقرات، بار دوم، ص ۵۶۴

۳۶۸ نیا دور عبد الماجد دریا بادی نمبر، ص ۵

عدو میاں راوی ہیں کہ دائرہ کے وکیل احمد صاحب نے ایک سو نوے روپے میں وہیں خرید لیا اور اسے لکھنؤ میں لے جا کر گیارہ سو روپے میں فروخت کیا۔<sup>۳۶۸</sup>

ملا واحدی نے اپنے ایک مختصر خاکے میں مولانا ماجد کے علم ہی کی تعریف نہیں کی یہ بھی بتایا ہے کہ زبان و قلم کی دین داری کے ساتھ ماجد عمل میں بھی کامل دین دار ہیں۔<sup>۳۶۹</sup> یہ بات بہت حد تک درست ہے۔ مثلاً فوٹو کے ضمن میں ماجد نہ صرف اس کے شرعی جواز کے قائل تھے بلکہ کراہت محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ سوائے انتہائی مجبوری کے ہر موقع پردہ اس سے صاف بچ نکل گئے۔ اس باب میں ایڈیٹر "آج کل" (دہلی) اور ممتاز انگریزی مترجم عبدالعزیز کمال کے نام ان کے خطوط سے ماجد کی شخصیت کے اس پہلو پر خوب روشنی پڑتی ہے۔ ایڈیٹر "آج کل" کے نام لکھا،

"اس تشویر اور خود نمائی کی فرمائش مجھ زشت رُو سے، جسے آئینہ میں بھی اپنا عکس دیکھنا گوارا نہیں، حیران ہوں کہ تعمیل سے معذرت کن الفاظ میں پیش کروں۔<sup>۳۷۰</sup>

عبدالعزیز کمال کے نام خط میں لکھا، "تصویر کو نہ بوجھیے۔ چند برسوں کے اندر خدا معلوم کس کس طرح اپنے کو بچا ہے۔ ریڈیو میں جب تقریر کرنے جاتا ہوں تو وہاں تو یہ بلا اکثر ہی مسلط ہوتی رہتی ہے۔"

"شرعی ناجوازی کے علاوہ اس میں دخل طبیعی کراہت کو بھی ہے۔ اپنی صورت مجھے نہایت درجہ ناپسند ہے۔ ایک عمر ہو گئی جب سے آئینہ نہیں دیکھا۔ اتفاقاً نظر پڑ جانے سے تکلیف ہی ہوتی تھی تو تصویر کیا کھینچواتا۔"<sup>۳۷۱</sup>

ماجد کی طبیعت میں جذباتیت بھی خاصی تھی جس کا کچھ اندازہ آپر کے خط کے علاوہ متعدد تحریروں سے ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولانا ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں، "مولانا اگرچہ فلسفہ و

<sup>۳۶۸</sup> سہ ماہی اکائی (ماہ)، فروری۔ اپریل ۱۹۸۲، شمارہ ۳، ص ۴۵-۴۶

<sup>۳۶۹</sup> دیکھیے ان کا خود نوشتہ مضمون، میرے عہد کے چند بڑے لوگ، چند خاکے، جلد ۲، ص ۱۹، ۱۹، ۱۶

<sup>۳۷۰</sup> مکتوبات، ماجدی، ص ۱۰۰

<sup>۳۷۱</sup> نقوش خطوط نمبر جلد دوم، اپریل۔ مئی ۱۹۶۸، ص ۱۰۶



نفسیات کے ماہر تھے، وہ ان کا عالمانہ تحلیل و تجزیہ کر چکے تھے اور ان پر فاضلانہ و ناناقدانہ لکھ چکے تھے لیکن ان پر اچھی خاصی جذباتیت غالب تھی۔

جائیت کا پہلو ہمیشہ تنزیہیت پر غالب رہا۔ بعض مشاہیر و عظاما کے بارے میں جن کی زندگی مٹی و اجتماعی نقطہ نظر سے قابل تنقید یا قابل اعتراض ہوتی، ان کا کوئی ایسا فعل یا واقعہ جس سے نیک ٹھگون لیا جاسکتا تھا، ان کی مدح و اعتراف کے لیے کافی تھا اور وہ ان کی وجہ سے ان کی تمام غلطیوں سے صرف نظر کر لیتے۔<sup>۲۴۲</sup>

بہر حال اپنے تمام تر تدبیر کے باوجود اپنی عملی زندگی میں مولانا وسیع القلب اور روشن خیال تھے۔ ”وہ جتنے بڑے آدمی تھے اتنے ہی اونچے تھے اور ان میں حقیقت پسندی بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ ہر قسم کی عصبیت سے پاک رہ کر علم اور اہل علم کے قدردان تھے۔“<sup>۲۴۳</sup>

ماجد پند و مواعظت کے حکیمانہ استعمال سے کس قدر آگاہ تھے اس کا اندازہ محترم سلی الملک الدین صاحبہ کے اس بیان سے کر لیجیے۔ لکھتی ہیں: ”جس پر کوئی تبصرہ یا تنقید کرنا ہوتی اس کا ذکر چاہے وہ حاضر ہی کیوں نہ ہو، ضمیر غائب میں کرتے۔“<sup>۲۴۴</sup>

## اولادیں

ماجد کی شادی جون ۲۱۹۱۶ میں ہوئی۔ جولائی ۱۹۱۷ء میں شادی کے ایک سال بعد ان کے یہاں توأم اولادیں ہوئیں۔ دونوں لڑکے تھے۔ ایک بچہ پیدا ہوتے ہی رخصت ہو گیا۔ دوسرا تیرہ ماہ تک زندہ رہا۔ ستمبر ۱۹۱۸ء میں اس کا بھی انتقال ہو گیا۔ ماجد کو حضرت اکبر الہ آبادی سے جو عقیدت تھی وہ محتاج بیان نہیں۔ اسی عقیدت کے نتیجے میں انھوں نے نو لوہود کا نام اکبر رکھا تھا۔ توأم بچوں کی ولادت پر سید سلیمان ندوی نے ماجد کو ۲۲ اگست ۱۹۱۷ء کو دلچسپ خط لکھا تھا۔ متعلقہ اقتباس ملاحظہ ہو:

<sup>۲۴۲</sup> پُرانے چراغ، جلد دوم، ص ۶۵۔

<sup>۲۴۳</sup> صدقِ جدید لکھنؤ، جنوری ۱۹۸۳ء، مضمون: قاضی اطہر مبارک پوری، مولانا ماجد اور میں، ص ۵

<sup>۲۴۴</sup> مولانا ماجد - حیات و خدمات، ص ۵۲

” مبارک! باپ بننا مبارک۔ آپ بڑی تیزی سے ایک کے بجائے دو خزانہ غیب سے اٹھا کر چل دیے۔ فرشتوں کو معلوم ہوا تو جرمِ غفلت سے بچنے کے لیے ایک واپس چھین لے گئے۔ عالمِ ملکوت کا ایک فلسفی پر مستثنیات کا تجربہ ایک بیخِ حملہ ہے۔“<sup>۲۴۵</sup>

ہمدی افادی نے پہلے بچے کی وفات پر ماجد کو تعزیتی خط میں لکھا:

”آپ کا کارڈ پانڈہ سے لکھنؤ ہوتا ہوا کل مجھے ملا اور نہایت افسوس ہوا کہ محبت کا شرف اویس ضائع ہوا۔ غالباً یہ عالم گیر بیماری کی عنایت ہوگی۔ ہماری متفقہ ہمدردی آپ سے زیادہ ان کے ساتھ ہے جن کی بھری گود دفعۃً خالی ہوگئی۔“<sup>۲۴۶</sup>

اولادوں کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک لڑکی شفقت نامی جون ۱۹۲۲ء میں لکھنؤ میں چھبیسے کی ہو کر گزر گئی۔<sup>۲۴۷</sup> مرحوم رئیس احمد جعفری کو ان کے بچے کے انتقال پر پُرسہ دیتے ہوئے اپنی مرحوم اولادوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے ۴ جون ۱۹۵۴ء کو لکھا تھا: ”دو بچے اور ایک بچی اپنے بچپن میں، میرے خود رخصت ہو چکے ہیں۔ جانتا ہوں کہ ماں کے دل پر کیا گزرا رہا ہے۔ پچھلے خط میں اسی آپ بیٹی کی تھوڑی سی عکاسی تھی۔ اہل اللہ ہونے سے اسے کوئی تعلق نہ تھا۔“<sup>۲۴۸</sup>

ماجد کی کوئی اولاد زینہ نہ تھی۔ زندہ اولادوں میں چار لڑکیاں ہیں ورافت النساء، حیرا خاتون، زامیرا خاتون اور زاہدہ خاتون۔ چاروں لڑکیاں علی الترتیب اگست ۱۹۱۹ء مئی ۱۹۲۳ء مارچ ۱۹۳۱ء اور ۱۹۳۳ء میں پیدا ہوئیں۔ زاہدہ خاتون کے بعد ان کی بیوی کے نظامِ عمل میں نقص واقع ہو جانے کے باعث اور کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ماجد نے اس حادثہ کا انقطاعِ اولاد پر آپ بیٹی میں بیٹھے تاسف کا اظہار کیا ہے۔<sup>۲۴۹</sup>

ماجد کی یہ چاروں صاحب زادیاں ان کے چاروں بھتیجوں سے بیابھی گئیں۔ یہ چاروں علی الترتیب مولانا عبدالمجید کے بیٹے بھائی عبدالمجید مرحوم کے چاروں صاحب زادوں حکیم عبدالقوی (عرف

۲۴۵ مکتوبات سلیمانی جلد اول، ص ۷۴، ۲۴۶ مکتوبات ہمدی، ص ۷۰،

۲۴۷ آپ بیٹی، ص ۳۶۷

۲۴۸ مکتوبات ماجدی بنام رئیس احمد جعفری (غیر مطبوعہ)، مملوکہ راقم الحروف

۲۴۹ آپ بیٹی، ص ۳۶۸

آنتاب احمد)، حبیب احمد ایم۔ اے، محمد ہاشم قدوائی ایم۔ اے، پی ایچ ڈی ریڈر شعبہ سیات  
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور عبدالعلیم قدوائی ایم اے ایل ایل بی کے عقد نکاح میں آئیں۔

## ماجد کی صحت جسمانی اور آخری زمانہ

ماجد کا بچپن اور ادھیر عمر کا زمانہ بہت کچھ تندرستی میں گزرا البتہ جوانی میں صحت کی جانب  
سے عام غفلت، ترک ورزش اور بعض بے قاعدگیوں اور بد احتیاطیوں (مثلاً کم روشنی میں لیٹ  
پڑھنا۔ مسواک سے دوری، مدتوں رات کو پان منہ میں رکھ کر سونا) کے باعث پریشانیوں کا تقابلاً  
۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے ایک خط میں اکبر الہ آبادی ماجد کو اپنی خرابی صحت کی مثال دے کر حنبہ کرتے ہیں:  
”بہر حال صحت مقدم ہے۔ آپ کی صحت ہمیشہ نازک رہی ہے۔ تندرستی زندگی کو مستح  
کردی ہے۔ میں تو اس کی تندر ہو گیا ہوں؛“

حلق مجھ سے طالب پابندی اخلاق ہے میری یہ حالت کہ مجھ پر تھینک پو بھی شان ہے<sup>۲۸۲</sup>  
یہ ہمیشہ نازک رہی والی بات بہت حد تک درست ہے۔ جوانی میں تو اکثر مواقع پر ان کی صحت  
خراب ہوئی اور بعض اوقات تو علالت نے خاصا طول کھینچا۔ ”جوانی بھر صحت عموماً خراب ہی رہی۔  
۱۹۱۴ء میں حیدرآباد میں تمہاکہ APPENDICITIS (دوم اعلیٰ معدہ) میں مبتلا ہو کر  
بہت ہی نامد تکلیف اٹھائی۔ ایک طبیب حاذق حکیم امین الدین تھے۔ ان کی مسمانی نے آپریشن  
سے بچالیا۔<sup>۲۸۳</sup> دوم اعلیٰ معدہ کے مرض سے نجات پانے پر ہندی انادی نے انھیں ایک  
مکتوب تہنیت لکھا اور اس امر پر خوشی کا اظہار کیا کہ آپریشن کی نوبت نہ آئی۔ اس خط سے یہ  
بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ایک زمانے میں اسے کتنے لعلک مرض سمجھا جاتا تھا:

”شکر ہے آپ نے ایک خطرناک مرض سے نجات پائی جو عموماً امرائے یورپ کے حصے میں  
آتا ہے۔ بہت کم مثالیں ایسی ہیں جن میں عمل کی ضرورت نہ پیش آتی ہو اور عمل بہت کم کامیاب ہوتا

<sup>۲۸۰</sup> تذکرہ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۹۱ ۱۹۱۷ء آپ بیتی، ص ۳۳۴ - ۳۳۷

<sup>۲۸۲</sup> خطوط مشاہیر (جلد اول) طبع دوم، ص ۱۴۵

<sup>۲۸۳</sup> آپ بیتی، ص ۳۳۷

ہے۔ ۲۸۳؎ مکتوباتِ سلیمانی (جلد اول) کے حلیے میں خود ماجد نے اسی مرض کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ۲۸۵؎  
 گیارہ بارہ سال کی عمر سے ۱۸، ۱۹ سال کی عمر تک پلیریک کے سالانہ حملہ کا سلسلہ جاری رہا۔  
 زلزلہ بھی بہت رہنے لگا جس کے باعث آنکھیں سب سے زیادہ متاثر ہوئیں، نتیجہ یہ ہوا کہ  
 ۳۷ سال کی عمر میں رات کا مطالعہ قطعاً چھوڑ دینا پڑا۔ اسی زمانے میں مرض قبض لاحق ہوا جو آخری  
 عمر میں بہت بڑھ گیا تھا۔ اس ضمن میں حکیم عبدالقوی دریا بادی نے راقم کو ایک دلچسپ اور ایک  
 درجے میں امتلا انگیز بات بتائی۔ کہنے لگے کہ ماجد کو جوانی ہی میں قبض رہنے لگا تھا۔ وہ طہارت  
 خانے میں بہت دیر لگاتے تھے۔ چونکہ وقت کا انضباط ان کی فطرتِ ثانیہ بن چکی تھی اس لیے  
 انھوں نے اس مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے "فسانہ آزاد" مکمل کا مکمل دوسری بار اس طہارت  
 خانے میں ختم کیا۔ طہارت خانے میں ایک چوکی لگی رہتی تھی جس پر اس کی بھارت دھری رہتی تھیں۔  
 ماجد وقتاً فوقتاً شدید (زلادوی و محرقرہ) میں بھی مبتلا رہے۔ عمر کے بیالیسویں سال میں  
 صحت زیادہ گر گئی اور اثر قلب تک پہنچ گیا۔ علاج معالجے سے افات نہ ہوا، چنانچہ صبح پیدل ہوا  
 خوری کو معمول بنایا جس سے صحت بہت حد تک سنبھل گئی۔

ماجد کی روایت کے مطابق جوانی کے بعد سے عام صحت (معدہ وغیرہ) کئی سال اچھی رہنے  
 لگی تھی۔ ۲۸۶؎ لیکن اسی زمانے میں شائع ہونے والے صدقِ جدید، ۲۳ فروری ۱۹۶۸ء سے اندازہ  
 ہوتا ہے کہ ماجد ہر سال بیمار رہنے لگے تھے اور یہ ایک سالانہ معمول بن گیا تھا جس سے ان کی صحت  
 کی نزاکت کی تصدیق ہوتی ہے، لکھتے ہیں:

"باوجود توجہ و احتیاط کے سالانہ کم سے کم ایک بار جاڑوں ہی کے موسم میں بیمار ضرور  
 پڑ جاتا ہوں اور بیماری کے بڑے شدید چلے چند ہی روز میں چلے جائیں پھر بھی ان کی پیدا کی  
 ہوئی معذوریوں ہفتوں کیلئے مینوں تک چھپانیں چھوڑتیں۔ زلزلہ شدید، تپ زلادوی اور  
 سب سے بڑھ کر کھانسی کی مصیبت تو مدتوں مستط رہتی ہے۔۔۔ علاج میں عموماً یونانی ہی

۲۸۴؎ مکتوباتِ ہمدی، ص ۶۰

۲۸۵؎ مکتوباتِ سلیمانی جلد اول، ص ۳۷ (حاشیہ نمبر ۲۶۲)

۲۸۶؎ آپ جیتی، ص ۲۳۹

کرتا ہوں لیکن کوئی تعصب ایلو پتھی یا ہومیو پتھی سے نہیں ہے۔ اس سے قبل جب بیمار پڑتا تھا تو انا قدر مرض کی رفتار بڑی ہی تیز ہوتی۔ معالجین اسی پر حیران رہ جاتے۔ اب یہ نعمت بھی مالک پروردگار نے واپس لے لی ہے۔<sup>۲۸۴</sup>

اسے بھی عجیب اتفاق کیسے کہ ۱۵ مارچ ۱۹۷۴ء کے حملہ فالج سے ایک ڈیڑھ ہفتہ قبل ہی ماجد نے اپنی طویل صحافتی زندگی سے دست بردار ہونے کا اعلان کر دیا تھا حالانکہ واقعتاً وہ ۱۹۷۶ء کے پہلے سات آٹھ ماہ تک کچھ نہ کچھ مختصراً لکھتے رہے۔ اس ضمن میں سردار احمد علیگ اپنے مضمون "عبد الماجد دریا بادی - یادوں کے جھروکوں سے" میں لکھتے ہیں:

"۸ مارچ ۱۹۷۵ء کے "قومی آواز" میں اولین صفحہ پر یہ سُرخ پڑھی "مولانا دریا بادی نے صحافتی قلم رکھ دیا۔ نہ جانے دل پر کیسی کیفیت ہوئی۔ مولانا کی عمر اسی کے حدود پار کر چکی تھی اور انھوں نے کبرسنی کے سبب صحافتی زندگی سے کترہ کشی کا اعلان "صدق" میں کیا تھا جس کے توالے سے یہ خبر شائع ہوئی تھی۔ اخبار مذکور میں خبر کے ساتھ درج تھا کہ مولانا نے اپنے اعلانِ اولین میں جس کو ان کی آخری ادبی و صحافتی تحریر کہا جاسکتا ہے، کنبے، کھلی ہوئی کلیوں اور ٹھولوں کے پُربند موسم کے بعد خزاں کا پت جھڑکس نے نہیں دیکھا۔ شروع کے نو دس سال بچپن کے گزر سے۔ اس کے بعد بیس سال نوعمری کا زمانہ گزرا۔ ۲۱ سے ۳۵ تک پورے شباب کا دور رہا اور پھر ۵۵ تک درمیانی عمر ادھیڑ سن کا عالم رہا۔ پھر ۷۰ سال تک بڑھاپا، میاں تک کہ اسی کے حدود ہی پار ہو گئے اور ہر قسم کے جسمانی و دماغی مشاغل کا تماشا خوب دکھایا جا چکا۔"<sup>۲۸۵</sup>

۱۴ مارچ ۱۹۷۴ء کو بروز جمعہ بعد مغرب ماجد پر فالج کا حملہ ہوا۔ اول ڈاکٹری علاج ہوا۔

<sup>۲۸۴</sup> صدقِ جدید، ۲۳ فروری ۱۹۶۸ء، ص ۱

<sup>۲۸۸</sup> سردار احمد علیگ کو اشتباہ ہوا ہے۔ صحیح سن ۱۹۷۴ء ہے۔

<sup>۲۸۹</sup> سرما ہی اکائی (انٹادہ) فروری۔ اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۵۴

<sup>۲۹۰</sup> صحیح تاریخ ۱۵ مارچ بنتی ہے۔ ۲۲ مارچ ۱۹۷۴ء کے صدقِ جدید میں "مدیرِ صدقِ جدید کی

علاقت" کے عنوان سے حکیم عبدالقوی دریا بادی کا بوٹوٹ شائع ہوا تھا اس میں تاریخ ۱۵ مارچ

ہی درج ہے۔ خود ماجد نے ۲۹ مارچ ۱۹۷۴ء کے "صدقِ جدید" میں "میرا مرضِ فالج" کے عنوان

سے جو تفصیل لکھی ہے اس میں تاریخ ۱۵ مارچ درج ہے۔

مرض کی شدت میں کچھ کمی ہوئی۔ ہفتہ ڈیڑھ ہفتہ بعد لکھنؤ آنے پر ہومیو پیتھی علاج شروع ہوا۔ مرض کا حملہ دائیں طرف تھا، لیکن اس کے دو ڈھائی ہفتہ بعد "صدق" کے لیے دو چار نوٹ کسی نہ کسی طرح لکھنے لگے۔<sup>۱۹۱</sup>

"صدقِ جدید" میں ماجد نے اپنے قلم سے "میرا مرض فالج" کے عنوان سے ایک مختصر نوٹ لکھا تھا، اس کی کسی قدر تفصیل سے مرض کے پھیلاؤ و خور اثرات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے:

"آج کئی روز مرض کے ہو چکے ہیں۔ الحمد للہ کچھ مرض بڑھا نہیں لیکن کوئی خاص افاقہ بھی ظاہر نہیں ہوا۔ لکھنے کا کام مطلق نہیں کر سکا ہوں۔ بولتے میں بہت سے الفاظ غلط بول جاتا ہوں اور لکھنے میں بھی معمولی الفاظ کے اشے میں غلطیاں کر جاتا ہوں۔ میرا حال اللہ کا شکر ہے۔ اللہ جس حال میں بھی چاہے رکھے۔ بھوک وغیرہ یقیناً مفقود نہیں ہو گی لیکن حالت صحت کی سی بھی نہیں۔ نماز وغیرہ فرائض کی رکعات کی اور سننِ موکدہ کی حد تک کسی نہ کسی طرح پابندی ہو جاتی ہے۔"

"یہ بھی الٹ پلٹ لکھ کر دے رہا ہوں۔ کوئی صحیح الحواس ایک نظر دیکھ کر اسے چھینے کو دے گا۔ بہر حال آئندہ سب کچھ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ داہنی طرف کا حصہ جسم معلوم ہوتا ہے اپنا جزو بدن ہے ہی نہیں۔ مخلص کرام بہر صورت دعلتے خیر فرماتے رہیں۔"<sup>۱۹۲</sup>

"صدقِ جدید" کے ۱۲ اپریل، ۲۶ اپریل، ۳ مئی، ۱۸ مئی اور ۲۲ مئی ۱۹۰۴ء کے شماروں میں بھی مدیرِ صدقِ جدید کی علالت، علاجِ معالجے اور مرض کے اثرات کی تفصیل شائع ہوتی رہی جس سے پتا چلتا ہے کہ ریاست کے گورنر صاحب نے بھی ماجد کے علاج میں دلچسپی لی۔ علالت کے باعث ماجد کا حلقہ بھی شدید طور پر متاثر ہوا۔ یہ نوٹ خود ماجد کے قلم سے لکھے۔ گویا اس شدید علالت میں بھی قلم کسی قدر چلتا رہا۔ یہ نوٹ بڑے عبرت نیاں ہیں۔

علاجِ معالجے سے مرض میں معمولی کمی ہوئی اور یہ ایک حالت پر ٹھہر سا گیا۔ ۱۹۰۴ء سے ۱۹۰۶ء تک کا زمانہ اسی حالت میں گزرا۔ اس دوران انھوں نے جو مختصر نوٹ یا خط وغیرہ لکھے وہ انتہائی کاوش پر بھی پڑھنے دشوار ہیں۔ ہاں حکیم عبدالقوی دریا بادی اور ماجد کی دختر (مختصر) نے

۱۹۱۲ء آپ بیتی، ص ۳۹۱  
۱۹۲۳ء صدقِ جدید،

برگم ہاشم قدوائی انھیں کسی قدر کاوش سے مکمل پڑھ لیا کرتے تھے۔ ۲۵ دسمبر ۱۹۷۵ء کا ایک ایسا ہی خط ماجد کے اپنے سوا دیکھ میں اور اس سے متصل صاف کیا ہوا راقم الحروف کے پاس موجود ہے۔ اس خط میں، جو کہ تل خواجہ عبدالرشید مرحوم کے نام لکھا گیا ہے، ماجد نے اپنے مرض کی کسی قدر تفصیل دی ہے۔ لکھتے ہیں:

"مارچ ۱۹۷۴ء سے میرے اوپر فالج کا حملہ ہوا۔ پہلے ہومیو پیتھک علاج رہا۔ اب ایلو پیتھک ہے۔ دلہنے پیر کے تلو سے میں گویا ایک کیل سی گڑھی ہوئی ہے۔ برابر زمین پر فرلانگ دو فرلانگ بلا دقت چل لیتا ہوں۔ البتہ کھڑے ہو کر نمازیں دو تین منٹ بھی نہیں رہ سکتا۔ بصارت بے حد کم زور ہو گئی ہے۔ آئی کمرجن نے اسی ہفتہ عشرہ میں آپریشن کو کہا ہے۔ خصوصی دیکھ فرمائیں۔ اپنا لکھا خود پڑھ نہیں سکتا۔"

اس خط کے پانچ روز بعد ۳۰ دسمبر ۱۹۷۵ء کو کرنل صاحب کے نام حکیم عبدالقوی دریا بادی نے جو خط لکھا اور جو راقم الحروف کے پاس موجود ہے اس سے بھی جہاں ماجد کی ضعف بصارت کی شدت کا اندازہ ہوتا ہے وہیں فالج کے مابعد اثرات کا بھی۔ حکیم صاحب لکھتے ہیں:

"مولانا کے مرض فالج کا علاج ڈاکٹری ہو رہا ہے۔ مرض ایک حالت پر عظمیٰ ہوا ہے۔ چلنے پھرنے میں کوئی زحمت نہیں ہوتی البتہ مرض کا دماغ پر اچھا خاصا اثر ہے۔ مضمون بس مختصر سے لکھ پاتے ہیں۔ بعض اوقات چیزیں بالکل بھول جاتے ہیں۔ بعض دن پیشاب کی بہت زیادتی ہو جاتی ہے۔"

ماجد کی دونوں آنکھیں مرض فالج سے قبل بہت کم زور ہو چکی تھیں خصوصاً دائیں آنکھ۔ جنوری ۱۹۷۶ء میں میڈیکل کالج لکھنؤ میں ماہر چشم ڈاکٹر مرگ نے دائیں آنکھ پر نزول الماد کا آپریشن کیا۔ آپریشن کامیاب رہا۔ اس کی اطلاع دیتے ہوئے حکیم عبدالقوی دریا بادی نے کرنل عبدالرشید کے نام اپنے ۱۶ جون ۱۹۷۶ء کے خط میں لکھا:

"عم محترم کی آنکھ کا آپریشن کامیاب رہا۔ نظر آنے لگا ہے لیکن کھٹے پڑھنے والی عینک ابھی تک کارآمد نظر نہیں آرہی ہے اور مرض فالج کے اثر سے اب وہ کھٹے پڑھنے کا کام بہت کم کر سکتے ہیں۔"

اس اثنا میں ایک بار دارالمصنفین کے جلسہ انتظامیہ میں شرکت کے لیے اعظم گڑھ اور اس کے بعد ایک بار مسلم یونیورسٹی کے کانوکیشن میں شرکت کے لیے علی گڑھ گئے جہاں انھیں ڈاکٹر آف لٹریچر کی اعزازی ڈگری دی گئی۔ چھوٹے موٹے سفر بازہ بنی اور بڑے گاؤں کے بھی کیے۔ آخری بار رمضان دریا بادی میں گزارنا اور پورا قرآن مجید صید بھر تراویح میں باوجود انتہائی ضعف کے بلاناغہ سنا۔<sup>۱۹۳</sup> اس سے ان کے تشک بالقرآن کا اندازہ باسانی لگایا جاسکتا ہے۔ اس آخری زمانے میں حضرت آوارہ نے ماجد میاں سے اپنی ملاقات کا احوال لکھا جو مختصر ہونے کے باوجود اپنی تاثیر کے اعتبار سے بے مثال ہے اور اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد اپنے آخری زمانہ علالت میں کس قدر رقیق القلب ہو گئے تھے۔ آوارہ، ماجد کے سکول کے زمانے کے ہم جماعت تھے۔

لکھے ہیں :

”گئے برس کھنٹو جانے کا اتفاق ہوا۔ جانتا تھا کہ ماجد میاں علیل ہیں اور علاج کے لیے کھنٹو میں مقیم۔ خیال ہوا کہ عیادت کر آؤں۔۔۔ رقعہ لکھا جواب آیا کل تو بچے آئے۔ گیا اور کچھ وقفے کے بعد ماجد میاں کے کمرے میں لے جایا گیا۔ سفید کھدر میں سر تپا پا اور صے پیٹے ٹیکوں کے سہارے سہری پر ماجد میاں آرام کر رہے تھے۔ دودھ جیسی سفید داری کچھ الجھی الجھی سی سینے پر کھیل رہی تھی۔ حکیم صاحب (عبدالقوی دریا بادی) نے دہتے کان کے پاس ذرا بلند آواز سے میرا نام لیا معاً ماجد میاں کے جھریاں پڑے ہڈیوں کے سانچے پر ڈھلے لڑتے ہوئے دونوں ہاتھ چادر سے نکلے اور میری جانب بڑھے۔ میرے دونوں ہاتھ پکڑے، آنکھوں تک لے گئے اور ہونٹوں پر رکھ لیے ہاتھ ہی میں نے دیکھا دو ننھے ننھے آنسو ان کی پلکوں پر جھول رہے تھے۔ دل کا کمزور ہوں میرے آنسو بھی جھلک پڑے اور اپنے ہاتھ نرمی سے نکال کر ذرا نرم آواز میں کہا ”ماجد میاں دکھائے شفا پڑھتا ہوں۔ سینے اور ہوسکے تو آپ بھی تکرار کرتے جائیے۔ میں نے دکھا شروع کی۔ دیکھا تو ان کے لبوں کو بھی جنبش تھی۔“<sup>۱۹۴</sup>

۱۹۳ء آپ بیتی، ص ۳۹۱-۳۹۲

۱۹۳ء ”ماجد میاں سے آخری ملاقات“ مشمولہ نیا دور عبدالماجد دریا بادی نمبر۔ اپریل مئی ۱۹۷۸ء



وسط اکتوبر ۱۹۷۶ء میں رات کو اچانک گر پڑنے سے کولسے کی ہڈی ٹوٹ گئی۔ اس صدمہ نے ان کی صحت پر اور بُرا اثر ڈالا۔ بلوچ پورہ لکھنؤ کے ہڈی کے علاج کے ماہر ڈاکٹر ابرار احمد قریشی نے حادثہ کے دوسرے ہی دن بڑی چابکدستی سے ہڈی جوڑ کر پلاسٹر چڑھا دیا۔ اس وقت سے وفات تک مولانا کی ساری دنیا ایک کمرہ اور ایک کمرے میں بھی ایک چوبی تخت تک محدود ہو کر رہ گئی۔ دائیں طرف پلاسٹر لگا تھا اس لیے صرف بائیں کرول لے سکتے تھے۔ تھوڑا بہت کام جو کسی نہ کسی طرح "صدق" کے لیے کر لیتے تھے، اس حادثہ پانچ کے بعد اس کا سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔<sup>۲۹۵</sup> آخر دسمبر میں فالج کا نیا حملہ ہوا اور اس کا اثر زبان پر خاص طور سے پڑا۔ دماغی قوتیں ضعیف تر ہوتی گئیں۔ قبض شدید رہنے لگا۔ وفات سے پانچ روز قبل سے اجابت مطلق نہ ہوئی۔ بے ہوشی اور غفلت کا سلسلہ تین دن رہا۔<sup>۲۹۶</sup>

مولانا قاری محمد طیب نے اپنے تعزیتی خط میں ان کے آخری زمانے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا،

"ادھر تو تقریباً ڈیڑھ دو سال سے فکر آخرت میں مستغرق رہتے تھے اور اسی قسم کی تحریریں میرے پاس بھینچتے رہتے تھے۔"<sup>۲۹۷</sup>

مولانا کے آخری ایام زندگی کے باب میں ان کی شخصلی صاحب زادی اہلیہ ڈاکٹر محمد باختم قدوائی نے دو نہایت موثر اور پرورد مضامین لکھے ہیں۔ ان میں سے ایک تو "آخری شخصلی" کے نام سے دیوبند کے کسی پرچے میں شائع ہوا اور "ایشیا" لاہور میں نقل ہوا اور دوسرا "کتاب زندگی کا آخری باب" کے عنوان سے "ذکر ماجد" میں شائع ہوا۔ اول الذکر مضمون میں انھوں نے ماجد کے کتب خانے کی فروخت کا موثر احوال لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی زندگی میں اپنی انگریزی کتابیں ندوہ کے دارالمطالعہ کو اور اردو اور فارسی و عربی کتب مسلم یونیورسٹی کی آزاد لائبریری کو دے دی تھیں۔<sup>۲۹۸</sup> بیگم صاحبہ لکھتی ہیں، سب

<sup>۲۹۵</sup> آپ بیتی، ص ۳۹۲      <sup>۲۹۶</sup> حوالہ سابق، ص ۳۹۵

<sup>۲۹۷</sup> مولانا عبد الماجد - حیات و خدمات، ص ۶۴

<sup>۲۹۸</sup> یہ کتابیں ماجد کے مرغوب موضوعات یعنی تفسیر، تصوف، مغربی علوم پر مبنی متعدد کتب، دوائر المعارف، عقائد، میو، فقہ، کلام، حدیث، افسانہ، ناول، فارسی اساتذہ کے دوادین، لغات القرآن اور لغات اردو وغیرہ پر مشتمل تھیں۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

سے آخری اور درونگ رخصتی دیا باد کے گھر سے ان کی کتابوں کی رخصتی تھی، وہ کتابیں جو انھوں نے اپنی تنگی کے زمانے میں صبح ناشتہ میں بجائے انڈے کے جس کے وہ بچپن سے عادی تھے، اُبلے ہوئے اُلو کھا کر جمع کیں۔ فالج کے جلے کے بعد جب روز بروز پڑھنے لکھنے سے معذور ہونے لگے تو ایک روز لڑکیوں کے سامنے بولے کہ ہم اپنی انگریزی کی کتابیں ندوہ کو اور عربی، فارسی، اردو کی علی گڑھ بھینتا چاہتے ہیں مگر حالی اور شبلی سب کی جدائی کیسے برداشت کریں گے۔

” ندوہ سے محمد علی میاں تشریف لائے اور اس میں بھی پوری سادگی کا منظر ہوا۔ والد صاحب ان کی آمد سے بہت خوش تھے جو ان کو اپنے بھتیجوں سے زیادہ ہی عزیز تھے۔“

” مگر علی گڑھ والوں کا قافلہ آٹھ آدمیوں کا تھا۔ گھر کا باہر کا پال جو مولانا کی لڑکیوں کی شادی میں صاف ہوتا تھا، جھاڑا پوچھا گیا اور یہ اس گھر میں ان کی زندگی کی آخری تقریب تھی۔ رشتہ کی بھتیجی نے ہنس کر ہنسون سے کہا کہ بالکل آپ لوگوں کی شادی کا ایسا منظر لگ رہا ہے۔ کسی نے سادگی سے والد صاحب کے سامنے یہ جملہ دہرایا۔ چہرہ شدت جذبات سے سُرخ ہو گیا۔ رقت انگیز آواز میں بولے سچ کہا۔ لڑکی کی شادی میں معاہدہ دونوں فریقوں کے درمیان ہوتا ہے اور آج ہم اپنی عزیز ترین چیز دوسروں کے حوالے کر رہے ہیں۔“

” باراتی رخصت ہو گئے۔ گھر سے دُور سڑک پر ٹرک آیا اور یہ بڑا ہی موثر منظر تھا۔ کتابیں ٹرک پر لاد رہی تھیں اور قصبہ کے ہندو مسلمان پڑھے لکھے اور جاہل سب آب دیدہ تھے اور کہہ رہے تھے کہ آج ہمارے قصبے کی دولت جا رہی ہے۔“<sup>۲۹۹</sup>

” کتاب زندگی کا آخری باب“ میں لکھتی ہیں: انتقال سے پندرہ روز قبل منجھلی لڑکی سے جو (گزشتہ سے پیوستہ) ۱۱۔ اکتوبر ۱۹۷۴ اور ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۴ء کے ”صدق“ میں ان کتب کی تفصیل دو قسطوں میں شائع ہوئی تھی، عنوان تھا ” ایک مختصر سا کتب خانہ اور اس کی فروخت“۔ یہ گویا ان کتب کی فروخت کا تفصیلی اشتہار تھا جس کے آخر میں ماجد نے لکھا تھا ” کتابوں کی جو شرح قیمت آج کل ہے وہ ہر ایک پر ظاہر ہے۔ بہر حال کوئی بھی شرح میری اس حسرت و غم کو دُور نہیں کر سکتی۔ قدر دان حضرات جو شرح بھی مناسب سمجھیں لکھیں۔“

ان کے پاس آخر وقت میں ادھر کے لفظوں میں فرمایا، وہ جو آتا ہے ف، مخلصی لڑکی نے جب دیکھا کہ جملہ پورا نہیں ہو رہا ہے تو کما فرشتہ، بولے ہاں اور ہاتھ سے داہنی طرف اشارہ کیا اور کہا "آگیا ہے۔"

یہ شعر زندگی میں بڑی رقت سے اکثر پڑھا کرتے تھے۔

عمر دراز مانگ کے لائے تھے چار دن دو آرزو میں کٹ گئے دو انتظار میں تھے  
اس آخری زمانے میں مولانا علی میاں کی دفعہ ماجد سے ملاقات کو تشریف لے گئے لیکن ملاقات کا عدم اور وجود برابر رہا۔ اس زمانے میں ماجد کی رقت کی تصدیق ان کے قلم سے بھی ہوتی ہے۔ لکھتے ہیں: "لکھنؤ کے زمانہ قیام میں خاتون منزل حاضر ہوتا اور تھوڑی دیر بیٹھ کر چلا آتا۔ مولانا جیسے مشغول اور فعال آدمی کو معذور و فارغ دیکھ کر دل پر چوٹ لگتی اور دنیا کی بے ثباتی اور عمر و صحت کی بے وفائی کا نقش دل پر قائم ہو جاتا۔ گفتگو میں بھی دقت اور کاٹکٹوسوں ہوتی۔ رقت بہت بڑھ گئی تھی۔"

وفات سے ایک روز قبل مولانا قاری محمد طیب، ماجد سے ملنے آئے۔ اپنے تعزیتی خط میں ان کے سلب جو اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۵ جنوری ۱۹۷۷ء کو جب میں مولانا مرحوم کی مزاج پرسی کو حاضر ہوا تو آخری وقت آچکا تھا۔ جو اس باقی نہیں تھے۔ کم از کم ان کی زیارت سے مشرف ہو گیا۔

"اس غفلت کے عالم میں بار بار ہاتھ کان تک اٹھاتے اور اس کے بعد نیچے لاکر نماز کی طرح نیت باندھ لیتے۔ یہ کیفیت کتنا چلبیسے کہ وفات سے کچھ قبل تک رہی۔"

ان کی اس حسرت کا اظہار ان کے ان اداروں سے بھی ہوتا ہے جو وہ ۱۹۵۰ء مارچ کے وسط میں "صدق" میں کبھی کبھی لکھا کرتے تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، صدق جدیدہ مارچ

۱۹۵۷، ۱۷، مارچ ۱۹۶۲ اور ۷، مارچ ۱۹۶۷

۱۷ پڑانے چراغ (حصہ دوم) ص ۱۷۷

۱۸ مولانا عبدالمجید۔ حیات و خدمات، ص ۶۲

۱۹ آپ بیتی، ص ۳۹۶

واضح رہے کہ مولانا دریا بادی کی والدہ مرحومہ کی بھی عالمِ سکرات میں یہی کیفیت تھی۔<sup>۴</sup>  
 ۶ جنوری ۱۹۷۷ء کو یومِ پنجشنبہ بوقت ۱۲ بجے صبح بمقام خانوں منزل (گھسنو) ماجد  
 اپنے خالقِ حقیقی سے جاملے۔ نمازِ جنازہ ان کی وصیت کے مطابق نمازِ ظہر کے بعد ندوۃ العلماء  
 کے میدان میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے پڑھائی۔ بعد ازاں انھیں دریا بادی لایا گیا اور یہاں  
 دریا بادی کے مرد بزرگ حافظ غلام نبی صاحب نے نماز پڑھائی۔ مولانا کے مکان سے متصل  
 حضرت آبکش کے مزار کے قریب تدفین ہوئی۔ متعدد حضرات نے تاریخِ کمی۔ میر غلام رسول تازی  
 (سری نگر) نے آیۃ قرآن و دفعنا لک ذکرک سے ہجری تاریخ ۱۳۹۷ھ نکالی۔  
 اس میں بعض اور حضرات کو بھی توارد ہوا۔ معین الدین فریدی نے قطعہ کہا۔

تاریخِ رحلتِ بے ہنگام

۲۱۹۷۷

محبتِ اسلام حضرت عبدالماجد دریا بادی

عالمِ دین مفسرِ قرآن	مردِ حقِ محرمِ رموزِ حیات
اپنے خالق سے جا ملا آخر	چھوڑ کر یہ جہانِ بکروہات
بے کم و بیش بے یہی تاریخ	پاکِ دل، پاکِ ذات، پاکِ صفات
۳۷۸	۱۷۷۵-۳۷۸ : ۱۳۹۷ھ

جناب رہبرِ تابانی دریا بادی نے بڑی رواں تاریخِ کمی، ملاحظہ ہو۔

ہر مکتبہ فکر کو تا فہم و قیاس	کی جس نے عطا دولتِ حسنِ احساس
افسوس تہہ خاک ہے آرام پذیر	وہ محرمِ لیلے سخنِ نکتہ شناس <sup>۵</sup>

۲۱۹۷۷

<sup>۴</sup> ملاحظہ کیجیے "وفیاتِ ماجدی" ص ۱۳

<sup>۵</sup> تذکرہ معاصرین جلد چہارم، ص ۱۹۰

<sup>۶</sup> ذکرِ ماجد، ص ۸

”ان کی گراں قدر علمی و ادبی خدمات کا اعتراف بھی بھرپور ہوا۔ حکومت کی سطح پر بھی اور اہل علم طبقے کی طرف سے بھی۔ عربی کا راشٹر پتی ایوارڈ انہیں ۱۹۶۵ء کے یوم آزادی پر دیا گیا، ایک مثال اور مان پتر اس کے علاوہ۔ اس ذمے میں اس کی رقم دو ہزار سالانہ تھی۔ اب چند برس سے یہ بڑھا کر پانچ ہزار کر دی گئی ہے۔ اسی طرح یوپی حکومت کی طرف سے بھی یک مہشت پانچ ہزار روپے کا انعام ملا تھا۔ مارچ ۱۹۷۶ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ڈی لٹ (ڈاکٹریٹ آف لٹریچر) کی اعزازی سند سے نوازا۔“

مولانا کی وفات پر مجلس شوریٰ دارالعلوم دیوبند، بزم اردو اور محمد علی اکادمی مدرسہ اخبار رہنمائے دکن اور متحدہ دیگر اداروں اور اخباروں نے تعزیتی قراردادیں پاس کیں۔

## عبدالمجید ربادی بحیثیت نقاد

تنقید کیلئے ہے۔ اس سوال کا جواب دینا اتنا آسان نہیں۔ کیا محض تشریح و تفسیر ہی تنقید کا دوسرا نام ہے اور یہ دونوں تنقید کی قائم مقام ہو سکتی ہیں۔ کیا تنقید، تجزیہ اور محاکمہ کا نام ہے یا یہ ان دونوں عناصر کی جماعت ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ تنقید تشریح و تفسیر بھی ہے اور تجزیہ و محاکمہ بھی۔ اس کا فرض، خیر اور حق کو خیر اور حق کی شکل میں اور شر اور باطل کو شر اور باطل کی شکل میں دکھانا ہے۔ اگرچہ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود خیر و شر کا معیار کیا ہے اور کیا ایسا تو نہیں کہ خیر اور شر محض اضافی اقدار ہیں؟ بات یہ ہے کہ اگر تنقید ایک معروضی عمل ہے اور واقعہ یہ ہے کہ ایسا ہے تو پھر یقیناً خیر و شر اور حق و باطل کے مستقل معیارات بھی موجود ہیں اور اقدار کی اضافیت کی بات محض اضافی ہے۔ چنانچہ تنقید، حق کو باطل سے الگ کرتی ہے اور دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر ڈالتے ہی کے لیے وجود میں آتی ہے۔ ”تنقید لوگوں کو جھوٹ بولنے سے باز تو نہیں رکھ سکتی مگر اس کا وظیفہ اس قدر ضرور ہے کہ یہ ایسا اہتمام کرتی ہے کہ جھوٹ خود کو سچ کے طور پر مستحکم نہ کر سکے۔“ یہ نقاد کا کام محض تخلیق کار کے تخلیقی تجربے ہی کو اپنی گرفت میں نہیں لینا ہوتا بلکہ اس کا کام ایک رہنا اور مقدم و پیشوا کا بھی ہے۔ نقاد محض مرغ باد نما نہیں ہوتا جو صرف یہ بتا سکے کہ ہوا کا رخ کیا ہے بلکہ اس کا کام موجود کو بدلنا اور اُسے ایک ارفع حقیقت سے منسلک کرنا ہوتا ہے۔ وہ حقیقت، اشیاء اور ماہیت، وجود کو سمجھتا ہے اور زندگی کی معنویت متعین کرتا ہے۔

”تنقید میں تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ نقاد نے مسائل پر سوچ بچار کیسے کیا ہے۔ اس کی تنقید ہمیں شاعری کے بارے میں کچھ نئی اور اہم باتیں بتاتی ہے یا نہیں۔ نقاد فکر کی نئی سرزمینوں کے انکشاف اور دریافت میں کامیاب ہوا ہے کہ نہیں۔ ادب کی سیاحت میں وہ جن تجربہ بات سے

گزر رہے ان کی نوعیت کی بار ہی ہے اور ان تجربات سے وہ کس قسم کے نتائج اخذ کرتا ہے۔  
 تنقید کی اہمیت دعویٰ کو ثابت کرنے میں نہیں بلکہ اسے Explore کرنے میں ہے۔ تنقید  
 اس معنی میں دریافت، انکشاف اور جہانِ فکر کی سماجی کام عمل ہے۔ ۱۰

تنقید کی ایک جہت وہ ہے جسے ہم تنقیدی شعور کا نام دے سکتے ہیں اور جو ہر تخلیق کار  
 کے وجود و وجدان کا حصہ ہوتی ہے۔ گویا اس اعتبار سے اس کا وجود تخلیق پر مقدم ہے ایلٹ  
 نے درست کہا ہے کہ جب ایک تخلیقی ذہن دوسرے سے بہتر ہوتا ہے تو اکثر اس کی وجہ یہ ہوتی  
 ہے کہ جو بہتر ہوتا ہے، وہ زیادہ تنقیدی صلاحیت رکھتا ہے۔

تنقید زیرِ محاکمہ فن پارے کو اس کے عہد کے محیطہ و آلہ میں رکھ کر دیکھتی ہے اور  
 یوں فن کار پر اس کے مخصوص عہد کے موثرات تلاش کرتی ہے مگر تنقید کا کام محض اس قدر نہیں  
 ہوتا، وہ اس امر کا بھی کھوج لگاتی ہے کہ ایسا کیوں ہے کہ ایک ہی مخصوص عہد میں بنیادی طور  
 پر دو متضاد تخلیقی رویے جنم لیتے ہیں۔ ایسا کیوں ہے کہ جس عہد نے میر کو پیدا کیا وہی عہد سودا  
 کو پیدا کرتا ہے۔ اگر کسی عہد کا سیاسی، سماجی اور تمدنی منظر نامہ میر حسن اور مصحفی کو پیدا  
 کرتا ہے تو وہی منظر نامہ سعادت، یار خاں، رنگیں اور انشا اللہ خاں انشاء کو کیوں جنم دیتا ہے؟  
 انسان محض سماجی حیوان نہیں ہے، وہ جتنا سماجی ہے اس سے زیادہ داخلی سماج اور  
 باطنی دنیا کا اسیروں و مفتون ہوتا ہے اور اس کی تعمیر میں سینکڑوں قیامتیں کار فرما رہتی ہیں۔ وہ  
 اپنے عہد اور وارثے عہد سے اثرات قبول کرتا ہے۔ وہ نفسی کیفیات اور اجتماعی حلقے سے  
 مرکب ہے۔ وہ حیاتیاتی، تمدنی، نفسی اور روحانی وجود بھی ہے، وہ ایک ورقِ ناخواندہ ہے۔  
 اس کی تخلیقی جہت کو سمجھنا اور سمجھانا آسان کام نہیں۔ نقد و محض تخلیق کار کے فن پارے کی  
 تشریح نہیں کرتا، وہ خود اپنے اوپر تخلیقی عمل طاری کرتا ہے اور کرب و قبض کے اسی کڑے سے  
 گزرتا ہے جس سے تخلیق کار گزرا ہے۔ مختصر یہ کہ وہ محض اپنے عہد کا معیار نہیں ہوتا آنے والے  
 زمانوں کی بھی کسی قدر رہنمائی اُس کے فرائض میں شامل ہے۔

زندگی اور زمانے کی بولتوں نے متنوع تنقیدی رویوں کو جنم دیا ہے۔ کہیں اس پر سماجی

طرز احساس زیادہ غالب ہے، کہیں معاشی، کہیں جمالیاتی، کہیں تاثراتی اور کہیں نفسیاتی بہ حال  
 " اچھی تنقید تخلیقی ادب کی طرف مائل کرتی ہے۔ وہ خود تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ پڑھنے والے کے  
 ذہن پر مہر نہیں لگاتی، اس کے ذہن کی تربیت کرتی ہے۔ تخلیقی ادب پر کبھی کسی کوئی تنقید  
 ادب سے بے نیاز نہیں کر سکتی۔ دونوں کے درمیان کوئی خلیج نہیں ہے۔ تخلیقی ادب میں تنقیدی  
 شعور کی کار فرمائی ہوتی ہے۔ تنقید اس کو واضح کرتی ہے۔ تنقید غلط یا تنقیص نہیں ہے مگر  
 اس کا تخلیق کے بنیادی خیال تک پہنچنا ضروری ہے۔ یہ تخلیق پر عرف عام میں عمل جراحی کرتی ہے  
 مگر یہ عمل شاعرانہ طور پر ہوتا ہے اور اسی فضا کے اندر رونما ہوتا ہے۔" ۱

اُردو تنقید کا سفر سیدھی لکیر کا سفر نہیں ہے۔ اس میں بہت سے نشیب و فراز آتے ہیں۔  
 بہت سے موڑ پڑتے ہیں بلکہ بعض صورتوں میں تو اس کا سفر بالکل متخالف سمتوں میں بھی نظر آتا  
 ہے۔ خط خط کو کاٹ رہا ہے اور خیال خیال سے ٹکرا رہا ہے، ہیئت ہیئت سے مقصود ہے اور  
 یوں تنقید کی کئی افضی اور عمودی جہتیں بنتی بگڑتی نظر آتی ہیں اور بعض اوقات تو ان مختلف اور  
 متباہن تنقیدی کاوشوں میں کسی متفقہ مرکزی رُو کا سراغ لگانا بھی بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔  
 تہذیبی اشارہ و انحطاط اور سیاسی و معاشی اھل پھل سے جہاں زندگی کے اور شعبے متاثر ہوتے  
 ہیں وہاں تنقید کا متاثر ہونا بھی کوئی انجوبہ نہیں۔ اگرچہ یہ بات بھی درست ہے کہ تنقید کا کام  
 نیا اور متوازن تہذیبی منہج مینا کرنا بھی ہے تاکہ اس پر چل کر فکر و فن اپنی منزل سے ہم کنار  
 ہو سکے۔ اُردو تنقید یہ فریضہ محض ایک حد تک ہی ادا کر سکی ہے۔

" ہماری بیشتر ادبی تنقید افسوس ناک حد تک ژولیدہ فکری اور چھپلے پن کا شکار نظر آتی ہے۔  
 وٹ گن شٹمان نے ایک بار برٹرنڈ رسل کے بارے میں کہا تھا کہ رسل نے فلسفہ اس لیے ترک کر دیا  
 کہ اس کے پاس مسائل کا فقدان ہو گیا تھا۔ یہ اس نے اس معنی میں کہا کہ جتنے بھی مسائل خارجی دُنیا  
 کے علم کے بارے میں ممکن تھے، رسل نے ان سب کو جانچ پرکھ ڈالا تھا اور اب ایسے مسائل  
 باقی ہی نہ تھے جن پر وہ اپنا زور صرف کرتا۔ آج کی اُردو تنقید پر بھی یہ قول صادق آتا ہے لیکن  
 اگلے معنوں میں یعنی مسائل کا فقدان اس لیے نہیں ہے کہ سارے سوالات پر بحث ہو چکی بلکہ



اس لیے ہے کہ سوالات اٹھائے ہی نہیں گئے۔" ۱۴

اس سے قبل کہ مولانا عبدالماجد دیریا بادی کے تنقیدی افکار سے تعارف حاصل کیا جائے اور اس امر کا تجزیہ کیا جائے کہ وہ اردو نقادوں کی کس صف میں کھڑے ہیں اور انھوں نے اپنی تنقید کی بنیاد کن تصورات پر رکھی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اردو تنقید کے عہد بہ عہد تفسیر کا نہایت اجمالی ذکر کر دیا جائے اور خصوصیت کے ساتھ ماہجد کے قریبی پیشرووں کے تنقیدی تصورات مختصراً بیان کر دیے جائیں تاکہ ان کی روشنی میں خود ماہجد کے تصورات نقد کی قدر و قیمت متعین کی جاسکے۔

اردو میں تنقید کے ابتدائی نمونے تذکروں کی شکل میں ملتے ہیں یا بعض منظومات اور متفرق اشار میں اور یا پھر اس داد یا بے داد کی شکل میں جو مشاعروں میں ظہور کرتی تھی۔ خان آرزو نے سودا کے ایک شعر کی داد دیتے ہوئے کہا تھا کہ سبحان اللہ حدیثِ قدسی ہے کیونکہ موصوف نے قدسی کے ایک شعر کا منظوم اردو ترجمہ کیا تھا اور لوگوں کو اس بات کا علم نہیں تھا۔ آتش دہر کے مرثیوں کو لندھور بن سعدان کی داستان کہا کرتے تھے۔ اردو تذکرے عموماً معاصروں اور ہمسردوں پر بے جا خردہ گیری، بے حد اختصار، بعض شعراء کے حالات میں صریح غلطیوں یا غلط بیانیوں کے ارتکاب، ستائش باہمی، سنین و واقعات کے فقدان، بڑے اور اہم شعراء کے پایہ بہ پایہ کم ہونے اور تیسرے درجے کے شعراء کے شمول سے عبارت تھے۔ "ان سے نہ کسی شاعر کی سرگزشت کا حال معلوم ہوتا ہے نہ اس کی طبیعت اور عادات و اطوار کا حال کھلتا ہے نہ اس کے کلام کی صحت و سقم کی کیفیت کھلتی ہے، نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معاصروں میں اور اس کے کلام میں کن کن باتوں میں کیا نسبت تھی۔ اتہا یہ ہے کہ سالِ ولادت اور سالِ وفات تک بھی نہیں کھلتا۔" ۱۵

یہاں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ مذکورہ نگاروں کی بہت سی مشکلات تھیں، مثلاً جس عہد میں تذکرے لکھے گئے اس وقت تنقید کا وہ تصور ہی کم و بیش مفقود تھا جو عہدِ جدید

۱۴ شمس الرحمن فاروقی: "تنقیدی افکار"، ص ۱-۱۱

۱۵ محمد حسین آزاد: "آبِ حیات"، ص ۷

میں مدون ہوا ہے۔ اس زمانے کے معاصر تنقید جہاں تھے۔ پھر ان تذکروں کا ایک بڑا مقصد انتخا  
اشعار تھا۔ بعض شعرا کے اشعار کا مافذ محض یہ تذکرے ہیں۔ میر، قائم اور میر حسن نے خصوصاً  
اس معاملے میں اعلیٰ ذوق کا ثبوت دیا ہے۔

اُردو میں باضابطہ تنقید کا آغاز حالی سے ہوا۔ اگرچہ آزاد نے بھی اپنے بعض خطبات  
میں شعر و شاعری کی اہمیت کے باب میں بعض دلچسپ توضیحات کیں اور شعر اور سماج کے  
تعلق کا احساس دلایا لیکن شاعری کے باب میں تفصیلی نظر یہ سازی حالی ہی کے حصے میں آئی۔  
کیا شاعری نا شائستگی کے زمانے میں ترقی کرتی ہے، کیا شاعری شائستگی میں قائم رہ سکتی ہے،  
شاعری اور سماج کا کیا رشتہ ہے، مسلمان شعرا کی کثرت کا سبب کیا تھا، صدر اسلام کی شاعری کا  
کیا حال تھا، متوسط اور انفر زمانے میں شاعری کیسی تھی، بری شاعری سے ادب اور زبان کو  
کیا صدمہ پہنچتا ہے، شاعری کی شرط کیا ہیں، شعر کی ماہیت کیا ہے، آمد اور آدو کی کیا معنویت  
ہے، انشاء پر دازی لفظ کی محتاج ہے یا معنی کی، قوتِ متینکہ اور قوتِ متمیزہ کا آپس میں کیا رشتہ  
ہے، شعر میں کیا خوبیاں ہونی چاہئیں، ساوگی، اصلیت اور جوش کے کیا معنی ہیں۔ کیا ساوگی محض  
ایک اضافی امر ہے، نیچرل شاعری کیا ہے، اُردو غزل کے کمزور پہلو کیا ہیں، حالی کے زمانے  
میں یہ دور از کار صنف کیوں معلوم ہوتی تھی۔ رندی و رسوائی، بوالوسی و کام جونی، بھانڈپن اور  
بازارت، سخافت اور سطحیت اُردو غزل کا مزاج کیوں بن گئیں۔ اصلاحِ غزل کی کیا صورتیں ہو سکتی  
ہیں۔ غزل کس قسم کی زبان کی متقاضی ہے، شعر میں صنائعِ لفظی و معنوی کا کیا تناسب ہونا  
چاہیے۔ قصیدہ، مرثیہ اور شثنوی کہاں کہاں اصلاح کا تقاضا کرتے ہیں؟ یہ اور اس طرح کے  
متعد مسائل پر حالی نے خاصی باغِ نظری سے قلم اُٹھایا۔ حالی جتنے بڑے نقاد تھے بعض معاملاً  
میں ان سے غلطیاں بھی اتنی ہی بڑی ہوئیں۔ کہیں کہیں وقتی یہ احساس بھی ہوتا ہے کہ انھوں  
نے شاعری کی دیوی کو اخلاق کی چٹان سے باندر کھا ہے اور ہمارے قصائد کو بغیر کسی تھنص و  
استثنا کے ناپاک دفتر قرار دے ڈالا ہے جو عفویت میں سندھاس سے بھی بدتر ہیں لیکن حقیقت  
یہ ہے کہ ان سے اُردو ادب میں انادیت اور معاشرے اور ادب کے تعلق کی اہمیت پہلی بار واضح



اصلی عناصر، تخیل کی ماہیت، اس کی بے اعتدالی مچاکات اور اس کے تکمیلی اجزا، تشبیہ، استعارہ، جدت و لطفِ ادا کے مختلف پہلوؤں، فصاحت و بلاغت، شاعری میں واقعیت کا مسئلہ اور بلاغت کی جزئیات پر فکر افروز گفتگو کی ہے۔ ادب میں اصلاح اور اخلاقیات کے وہ بھی قائل ہیں مگر حالی کے مقابلے میں ان کے یہاں جمالیاتی عناصر سے اعتنا کمین زیادہ ہے اور بقول ہمدی افادی، شبلی کے یہاں یونانیوں کی سنی نازک خیالی پائی جاتی ہے۔ پھر عربی ادبیات سے ان کی دلچسپی حالی سے برتر زیادہ ہے۔ معرزی ادب کے معاملے میں ان کا مطالعہ بھی بالواسطہ تھا لیکن جتنا تھا تبہ خیز تھا۔ ان کے نزدیک شاعری ذوق و وجدانی چیز ہے۔ احساس ہی کا دوسرا نام شاعری ہے۔ احساس جب شعر کا جامہ پہن لیتا ہے تو پھر بقول ان کے شعر بن جاتا ہے۔ شعر میں وہ بلاغت اور فصاحت کے قلیل ہیں۔ وہ شعر میں ایسے لفظوں کو جگمگانا رکھنا چاہتے ہیں جن کے حرف میں تنافر نہ ہو، الفاظ نامانوس نہ ہوں، قواعدِ صریح کے خلاف نہ ہوں۔ شیریں، دلاویز، شستہ اور سبک آوازیں ان کے نزدیک فصاحت کی حامل ہوتی ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ کلام اقتضائے حال کے مطابق ہو اور فصیح ہو اور ان کے خیال میں مقتضائے حال کے موافق ہونا ایسا لفظ ہے جس میں بلاغت کے تمام انواع واسباب آجاتے ہیں۔ شاعری اور اخلاق کے تعلق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”شریفاً اخلاق پیدا کرنے کا شاعری سے بہتر کوئی آلہ نہیں ہو سکتا۔ علمِ اخلاق ایک مستقل فن ہے اور فلسفے کا ایک بزرگِ اعظم ہے۔ اخلاقی تعلیم کے لیے ایک شعر ایک ضمیمہ کتاب سے زیادہ کام دے سکتا ہے۔ شاعری ایک مؤثر چیز ہے اس لیے جو خیال اس کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے، دل میں اتر جاتا ہے اور جذبات کو براہِ نیچتہ کرتا ہے۔ اس بنا پر اگر شاعری کے ذریعے سے اخلاقی مضامین بیان کیے جائیں اور شریفاً جذبات مثلاً شجاعت، ہمت، غیرت، حمیت، آزادی کو اشعار کے ذریعے سے اُبھارا جائے تو کوئی اور طریقہ اس کی برابری نہیں کر سکتا۔“

فنی محاسن اور جمالیاتی پہلوؤں سے انسلاکِ شبلی کو جمالیاتی نقادوں کی صف میں لے آتا ہے اگرچہ ان کا ضرورت سے زیادہ تشریحی انداز انھیں مکتبی اور مدرسانہ تنقید کے قریب بھی

کردیتا ہے۔

حالی اور شبلی کے بعد پندرہ بیس برس تک اُردو تنقید میں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں آئی۔ اسے آپ کا اُردو تنقید کا عبوری دور کہہ سکتے ہیں۔ البتہ اتنی بات واضح ہے کہ سر سید سکول کے خلاف اس عہد میں جو شدید ردِ عمل ظاہر ہوا تھا اور جس میں ایک حد تک خود شبلی بھی شریک تھے، اس کے اثرات تنقید کی سطح پر بھی محسوس ہونے لگے تھے۔ اس ضمن میں نواب امداد امام آثر کی "کاشف الحقائق" بہت اہم کتاب ہے۔ نواب صاحب نے جدید طرزِ احساس اور گہرے تاریخی شعور کے ساتھ مشرقی اور ایشیائی عصیت کا بھی بھرپور مظاہرہ کیا تھا۔ انہیں اس بات کا قلق تھا کہ ان کے زمانے میں ادھورے انگریزی خوانوں کو تمام تر خوبیاں یورپ میں نظر آنے لگی ہیں اور ایشیا کو خوبی کا کوئی حصہ ملنا ہی نہیں۔ یورپ نے بے شک مادیات میں بڑی ترقی کی ہے مگر انسان جس قدر مادیات میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے روحانیت سے دور جا پڑتا ہے۔۔۔۔۔ خیر جو کچھ یورپ مدہر کی حالت میں مبتلا ہو رہا ہے اس کی مادی ترقیوں سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اگر یورپ ساری خوبیوں سے معمور ہے تو ایشیا ساری خوبیوں سے محروم ہے۔۔۔۔۔ ان حضرات کی دل داؤد گیاں معاملات یورپ کی نسبت اس درجہ کو پہنچ گئی ہیں کہ ایشیائی شاعری بھی ان کی نظر میں ذلیل اور محقر معلوم ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اس میں شک نہیں کہ یورپ میں شاعری کی آگاہی سے ہم ایشیائیوں کی شاعری کو بہت کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے، اسے نئے مضامین دستیاب ہو سکتے ہیں مگر یہ فائدہ یورپ میں شاعری کو ہماری ایشیائی شاعری سے پہنچ سکتا ہے اس واسطے کہ بہت نازک خیالیاں ایشیائی شاعری میں ایسی ہیں جن سے شعرا تے یورپ کے دماغ کو ابھی آشنائی پیدا نہیں ہوئی ہے۔ اس امر سے اعتراف خود اہل یورپ اور اہل امریکہ کو ہے۔ بہر حال اہل یورپ کو ایشیائی خیالات سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یا تو پوری طرح عربی ہناری اُردو سیکھیں یا ان زبانوں کے شعرا کی تصانیف کو نہایت صحت کے ساتھ ترجمہ کر ڈالیں۔"

"اسی طرح ہم لوگوں کو ترقی فن شاعری کے لیے دو امر درکار ہیں۔ ایک یہ کہ جو معائب ایشیائی شاعری کے ہیں ان سے متنبہ ہو کر ان کے ازالہ کی فکر کریں۔ دوم یہ کہ جو خوبیاں یورپ میں شاعری

میں ہیں، ان کو حسب ضرورت اپنی شاعری میں داخل کرنے کی صورت میں نکالیں۔<sup>۹</sup> صاحب "کاشف الحقائق" نے یہ بھی لکھا تھا کہ اگر ایشیائی شاعرین مدائن سے پائے ہیں تو خود یورپی شاعری بھی عیوب سے معزئی نہیں۔ انہیں بعض حضرات (مثلاً حالی) پر اعتراض تھا کہ جنہیں غزل کے ہنر عیب نظر آتے تھے اور جنہیں اپنے عجز لطف کے باعث اس کی خوبیوں کا ادراک نہیں تھا۔ غزل تو مضامین عشقیہ کے لیے موضوع کی گئی ہے اور اس کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے واردات قلبیہ، معاملات روحیہ اور اور ذہنیہ حوالہ دہن کے جائیں۔ اسی طرح وعظ و پند کی نسبت عرض ہے کہ غزل سرائی کو پند و وعظت سے عداوت نہیں ہے البتہ بھونڈے طور کی پند گوئی اور وعظ فرمانی کو غزل ایسی نازک صنف شاعری سے کیا علاقہ۔<sup>۱۰</sup> گویا "کاشف الحقائق" بہت حد تک اس متوازن زاویہ نگاہ کی نشاندہی کرتی ہے جو حالی کے یہاں کسی قدر یک رخا اور جانبدارانہ صورت اختیار کر گیا تھا۔ عبادت بریلوی صاحب نے امداد امام اثر کو سرسید تحریک کے متبعین میں شمار کیا ہے حالانکہ اس سے زیادہ مستبعد بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔<sup>۱۱</sup> امداد امام اثر کے خیال میں جو شاعری انہماک سے خالی ہو وہ شاعری نہیں بلکہ بندی ہے۔ ان کی تنقید میں کہیں کہیں تاثراتی عنصر بھی شدت سے در آتا ہے چنانچہ سودا کے قصیدوں کا داد اس طرح دیتے ہیں "کیا طرز بیان ہے، کیا بندش مضامین ہے، کیا خلقی سخن ہے، مضمون آدری ہے، کیا صورت نگاری ہے، کیا مرقع سازی ہے، مرجبا صدم جبا، آفریں صد آفریں۔ اسے سودا کن لفظوں میں تیری تعریف کروں؟ اسے سودا تر کیا کہنا۔ یہ شاعری نہیں سحر نگاری ہے۔" <sup>۱۲</sup>

اُردو تنقید کے اس عبوری دور میں امداد اثر کے منہ بعد متعدد لکھنے والے سامنے آتے ہیں جن میں ممدی افادی، وحید الدین سلیم، مولوی عبدالحق، شرر، چکبست، عبدالرحمن بجنوری، عبدالسلام ندوی، احسن مارہروی، سر عبدالقادر، داتا تریہ کیہنی، محی الدین زور، جعفر علی خلیل اثر،

<sup>۹</sup> "کاشف الحقائق"، ص ۹۲-۹۳، حوالہ سابق، جلد دوم، ص ۳۶۵

<sup>۱۰</sup> دیکھیے ان کی کتاب "اُردو تنقید کا ارتقا" ص ۲۱۶

<sup>۱۱</sup> "کاشف الحقائق" جلد دوم، ص ۵۰۷

سید سلیمان ندوی اور عبد الماجد دریا بادی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ "اس دور کی ابتدا معرکہ شرر و چمکست سے ہوتی ہے۔ شرر اور چمکست کی تنقیدیں گلزارِ نسیم اور سحر الیسان کے سلسلے میں مخالفانہ اور یک طرفہ ہیں اس وجہ سے وہ تنقید نہیں بلکہ تنقیص ہیں۔ ان دونوں میں سے کسی کو بھی حقیقی معنوں میں نقاد نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ان کی تنقیدوں میں ایک دوسرے کی مخالفت نے ہندو مسلم کا سوال پیدا کیا۔ جذبہ نفرت، جذبہ رنج و شکست اور جذبہ خود فریبی نے تنقید کا جذبہ کو نفاق کی طعنے میں تبدیل کر دیا۔ آزاد، حالی اور شبلی کی تنقیدوں نے جتنا تنقید کو ادب سے قریب کیا تھا، اتنا ہی اس معرکہ نے تنقید کو ادب سے دُور کیا۔" ۳

اویس صاحب نے یہ تو درست کہا ہے کہ معرکہ شرر و چمکست تنقید نہیں تنقیص ہے مگر اس سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ اس معرکہ سے سرے سے کوئی مثبت اثرات اُردو ادب و تنقید نے قبول ہی نہیں کیے۔ اُردو میں تقابلی تنقید کا جو رواج حالی و شبلی سے پڑا تھا، اس معرکہ نے اسے مزید تقویت دی اور کچھ عرصہ بعد جذبات سے قطع نظر دونوں ثنویات کو معروضی نقطہ نظر سے دیکھنے کی راہیں نکلیں۔ شرر کے بعض اعتراضات تو اس باب میں نہایت صحیح تھے۔

مولانا عبد الماجد دریا بادی کے سینئر معاصرین میں ممدی افادی، وحید الدین سلیم، مولوی عبد الحق، سر عبد القادر، عبد الرحمن بجنوری، احسن مارہروی اور عبد السلام ندوی کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ ان حضرات کی تنقیدی اور کسی قدر تحقیقی کاوشیں بھی بحیثیت مجموعی اُردو تنقید میں اضافے کا موجب ہوئیں۔ ممدی افادی شبلی کے جمالیاتی پہلو سے زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ ادب میں جدتِ خیال، قدرتِ بیان، شوخی اور نکتہ طرازی اور طردِ ادا کے قائل تھے۔ یہ حیثیت تنقید نگار وہ والہ پیر طر کے تاثراتی اسلوب کے حامل نظر آتے ہیں۔ بقول شخصے اُردو میں وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تنقید کو ادبِ لطیف بنایا۔ یہ کتنا مبالغہ نہ ہو گا کہ پیر طر کی طرح انہوں نے بھی تنقید کو شاعری اور وہ بھی غزل کے مرتبے کی چیز بنا دیا۔

وحید الدین سلیم نے تنقید پر کوئی باضابطہ کتاب نہیں لکھی البتہ "افادات سلیم" سے

۳ اویس احمد ادیب: "اُردو کی پچیس سالہ تنقید (۱۹۲۱-۱۹۴۶)" مشمولہ مہاویں جولائی نمبر، ۱۹۴۴ء، ص ۶۴

ان کے تنقیدی تصورات کا اندازہ ہوتا ہے۔ حالی سے متاثر ہونے کے باوجود وہ اپنی آرزو لئے رکھتے تھے۔ یورپ اور ایشیائی شاعری کے فرق اور شعرا کی مختلف نفسیات سے واقف تھے۔ لکھتے ہیں: "یہ امر واضح ہو جاتا چاہیے کہ یورپ کی شاعری کا اقتضا اور ہلے اور ہماری شاعری کا اقتضا اور۔ یورپ میں شاعر کے نزدیک خیال قافیہ پر مقدم ہے، برخلاف اس کے ہمارے ہاں قافیہ خیال پر مقدم ہے۔ اس اختلاف کے سبب یورپ کے شاعر اور ہمارے شاعر کی نفسیات میں بڑا اختلاف ہو گیا ہے" ۱۱۔ اس کا یہ مطلب بہر حال نہیں کہ وہ قافیہ پیمانی کے حامی ہیں۔ سلیم کے لسانیات مزاج و شعور نے ان کی تنقید میں گہرائی پیدا کی ہے لیکن ان کا تشریحی انداز انہیں مکتبی تنقید کے قریب لے جاتا ہے۔ شاعری کی تنقید میں لفظ اور معنی کی بحث بہت قدیم ہے۔ سلیم اس باب میں معانی کو الفاظ پر ترجیح دیتے ہیں۔ شبلی کی طرح وہ بھی شاعری کا محرک جذبہ و احساس کو قرار دیتے ہیں۔

مولوی عبدالحق کے اسلوب و نظریات پر مولوی حالی کے تنقیدی افکار کی گہری چھاپ تھی مگر اس کے باوجود وہ مشرقی ادب کو مشرقی پیمانوں سے ناپنے کے حق میں تھے۔ کلیم الدین احمد کو ان سے یہی شکوہ ہے کہ "ان کی تنقید مشرقی فضا میں سانس لیتی ہے۔ وہ انگریزی سے زیادہ واقف ہیں، حالی سے کچھ زیادہ ہی واقف ہیں۔ اگر وہ چاہتے تو انگریزی ادب، مغربی اصولی تنقید سے بہت کچھ واقفیت حاصل کر سکتے تھے۔۔۔ وہ مشرقی ادب کو محدود اور مقامی مشرقی معیار سے جانچتے ہیں" ۱۲۔ حیرت ہے کہ چوتھے مولوی عبدالحق کا ہنر تھی اسے کلیم الدین احمد نے عیب قرار دیا ہے۔۔۔ سادگی، خلوص اور جوش کو عبدالحق بھی حالی کی طرح شعر کا زیور قرار دیتے ہیں اور تقسیم شعر کے لیے فن کار کے احوال زندگی سے تعارف حاصل کرنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کی تنقید کا ایک عیب یہ ہے کہ وہ بہت تشریحی ہو جاتی ہے۔

بعد کے جن لوگوں نے حالی کے تعلق، سماجی تصورات اور شعر کے رشتے اور افادی و اخلاقی تصورات کا رنگ قبول کیا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مغربی تصور ادب سے بھی خاصی واقفیت حاصل کی ان میں سر عبد القادر اور عبدالرحمن بجنوری کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اول الذکر نے انگریزی



زبان میں " انیسویں صدی کا اُردو ادب " لکھ کر حائی، آزاد، ستر اور سرشار کے عہد کے تنقیدی افکار کا مطالعہ پیش کیا اور موثر الذکر نے اُردو میں " تاثراتی تنقید " کو تقویت دی اور ساتھ ہی ساتھ تقابلی تنقید کو بھی۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض اوقات وہ اُردو شعر کا انگریزی ادب سے تقابل کرتے ہوئے سبک، خضیف اور مضحکہ خیز صورتِ حال پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ مثلاً غالب کے سلسلے میں انھوں نے کیا۔ تنقید کسی جذباتی ایال کا نام نہیں۔ بخجوری کے ہاں یہ رنگ خاصا نمایاں ہے۔ غالب ان کے نزدیک فلسفی شاعر ہے اور وہ ان کا مقابلہ مغرب کے سکھ بند فلسفیوں سے کرنے لگتے ہیں۔

احسن مارہروی اور عبدالسلام ندوی دونوں مشرقی ماحول اور مزاج سے مربوط نقاد ہیں۔ احسن مارہروی اصل میں نقاد سے زیادہ ادبی مورخ ہیں۔ انھوں نے ترتیب و تدوین کا کام سلیطے سے کیا جس میں دیوانِ ولی اور نمونہ "منثورات لائق ذکر ہیں۔" شعر المند " میں عبدالسلام ندوی نے تاریخ کے ساتھ تنقید کو مربوط کیا ہے۔ ان کی تنقید محاسنِ لفظی اور نکاتِ فنی کی بحث تک محدود رہتی ہے۔ میر و مرزا کے کلام میں انھیں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ میر اور سودا کی شاعری میں بُعدِ مشرقین ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بعض اوقات عبدالسلام ندوی کس قدر سہری نگاری اور سسل نگاری کا ثبوت دیتے ہیں البتہ ان کا مشرقی ادبیات کا مطالعہ خاصا گہرا تھا اور اس کے اثرات ان کی تنقید پر بھی غالب ہیں۔ اقبالِ کامل " ان کی تنقید کا نسبتاً بہتر نمونہ ہے۔ وہ شاعر اور اس کے ابتدائی موثرات اور حالات کا تذکرہ بھی کرتے ہیں۔

یہ تھا وہ تنقیدی و تحقیقی سرمایہ جس کی موجودگی میں مولانا عبدالمجید ریا بادی کی اُردو تنقید نگاری پر وہ ان پر مبنی۔ اس تنقیدی سرمائے میں تقابل اور تاثرات کی کیفیت بھی نمایاں ہے۔ مغرب سے واقفیت بھی نسبتاً بہتر نظر آتی ہے۔ ماحول اور معاشرے کے اثرات کا جائزہ بھی کسی قدر مرتب ہوتا نظر آتا ہے۔ لفظ و معنی کے تعلق پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ حائی، شبلی اور آزاد کو چھوڑ کر یہ تمام حضرات تنقید میں کوئی قابلِ افتخار کارنامہ سرانجام دیتے نظر نہیں آتے۔ ان میں سے بیشتر کا انداز تشریحی، تاثراتی یا کسی قدر نفسیاتی ہے۔ ان میں

سے بیشتر کا ذکر کرتے ہوئے احتشام حسین لکھتے ہیں: "سب اپنی اپنی جگہ پر چھوٹی یا بڑی چمکتی ہوئی چنگاریاں ہیں جو بھڑک کر شعلہ نہیں بنتیں۔ ان کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ ان کے یہاں ادب اور زندگی کا تعلق نمایاں نہیں ہوتا۔ شاعر یا ادیب کے تمدنی اور سماجی رشتے ظاہر نہیں ہوتے۔ جذبات اور خیالات کی بنیادوں کا پتہ نہیں چلتا۔ ان میں سے بعض شعر و ادب سے بڑا لطف لیتے ہیں اور کیف حاصل کرتے ہیں لیکن مدلل طریقے سے اسے دوسروں تک پہنچا نہیں سکتے۔ گو یا یہ لوگ کسی مخصوص نقطہ نظر کے ترجمان نہیں ہیں۔" اللہ

احتشام صاحب کی یہ بات تو درست ہے کہ تذکرۃ الصدور نقاد بھیڑک کر شعلہ نہیں بنتے اور ان کا تنقیدی سرمایہ اس درجہ لائقِ توجہ نہیں جتنا حالی و شبلی وغیرہ کا لیکن ان کا یہ کہنا کہ ان کی تحریروں سے ادب اور زندگی کا تعلق واضح نہیں ہوتا یا جذبات یا خیالات کی بنیادوں کا پتہ نہیں چلتا، کسی درجے میں بھی درست نہیں۔ یہ مفروضہ اصل میں خام مطالعے کا غماز ہے۔ کیا عبدالحق، سید سلیمان ندوی، بجنوری، عبدالماجد دریا بادی اور حشی کہ نسوود حسن رضوی کی تنقیدی تحریروں کے باب میں یہ بات حالتِ مسکرم میں بھی کہی جاسکتی ہے؟ زیرِ نظر اوراق میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی تنقیدی کاوشوں کا جائزہ مرتب کیا جاتا ہے جس سے نہ صرف تنقید میں ان کے جائز مقام اور مرتبے کا غیر جانبدارانہ تعین مقصود ہے بلکہ اس سے احتشام حسین کے اس خیال کی تردید بھی ہو جائے گی کہ وہ کسی مخصوص نقطہ نظر کے ترجمان نہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود احتشام حسین کے ماجد کے تنقیدی رویوں پر ایک مضمون سے، جو فروغِ اردو کے عبدالماجد دریا بادی نمبر میں شامل ہے اور جس کا حوالہ آگے آ رہا ہے، ان کے پیش نظر خیالات کی کسی قدر تردید اور تغلیط ہو جاتی ہے۔ یہاں محض اتنا جان لینا کافی ہے کہ موصوف نے اپنے اس مضمون میں ماجد کی تنقید کو منفرد اور تخلیقی کہا ہے۔

مولانا عبدالماجد دریا بادی کی شخصیت بہت سے علوم کی جامع تھی۔ علمِ الکلام، فلسفہ، نفسیات، حیاتیات، تاریخ و اخلاقیات اور قرآن و حدیث پر ان کی گہری نظر تھی۔ یہی سبب ہے کہ ان کی تنقیدی کاوشوں پر بھی ان علوم کا پر تو دیکھا جاسکتا ہے۔ ان کا تنقیدی سرمایہ

ان کی دیگر تصانیف کی مجموعی مقدار کے مقابلے میں بہت کم ہے لیکن اس کا یہ مطلب بہر حال نہیں کہ وہ لائق اعتنائیں۔ اردو میں تنقید کے بہت سے جائزے مرتب ہوئے ہیں لیکن حیرت کا مقام ہے کہ ماجد کی تنقیدی کاوشوں کا ذکر ان میں بہت کم آیا ہے۔ اعجاز حسین، عبادت بریلوی اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے البتہ ان کا کسی قدر ذکر کیا ہے۔ بعد کی تنقیدی کاوشوں خصوصاً معاصر تنقیدی جائزوں میں وہ بار نہیں پاسکے۔ بلکہ اس کے جہاں کئی اسباب ہو سکتے ہیں، وہاں ایک سبب یہ بھی تھا کہ اپنی عمر کے آخری پینتیس چالیس سال انہوں نے قرآنیات کے لیے وقف کر دیے تھے اور خالص ادب سے ان کا تعلق اس قدر مستحکم نہیں رہا تھا۔ چنانچہ ان کی پہچان محض ایک منفرد صحافی اور ممتاز عالم دین کی رہ گئی تھی۔

جس زمانے میں ماجد نے تنقیدی مضامین لکھتے شروع کیے، اردو تنقید کے دبستان ابھی وجود میں نہیں آئے تھے۔ مختلف نقادوں کی تحریروں پر جمالیات، تائراقی، نفسیاتی، اخلاقی، مادی اور افادی تصورات کی چھوٹ ضرور نظر آتی تھی لیکن انہیں کسی خاص دبستان کا نمائندہ قرار دینا ناممکن بھی تھا اور نامناسب بھی۔ ان معنوں میں ماجد بھی کسی خاص دبستان سے وابستہ نہیں کیے جا سکتے البتہ ان کے مضامین پر جمالیات، تائراقی، نفسیاتی اور اخلاقیات کے پھینٹے بہت گہرے ہیں اور سب سے اہم بات ان کا منفرد اسلوبِ تحریر ہے جس کے باعث وہ اپنے مضامین کے لیے "انشاء" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ بات البتہ قابلِ بحث ہے کہ کیا ایسا اسلوبِ تنقید نگاری کے لیے موزوں ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ماجد اپنی کتاب "مقالاتِ ماجد" کے نام سے خوش نہیں تھے۔ اعجاز حسین کے ساتھ ایک ریڈیائی گفتگو میں کہتے ہیں "مقالات بے شک میری

۱۵۶ مثلاً اوس احمد ادیب نے اپنے مضمون "اردو کی پچیس سالہ تنقید" (۱۹۶۱-۱۹۶۶) مشمولہ ہمایوں جو بلی نمبر، ۱۹۶۴ میں کہیں ماجد کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا حالانکہ ۱۹۶۱ اور اس کے کئی سال بعد تک ماجد نے بعض اہم تنقیدی مضامین لکھے۔ ان کی کتاب "تنقیدیں" میں بھی کہیں ماجد کا ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح "تنقیدی سرمایہ" (عبدالشکور) بھی ان کے ذکر سے خالی ہے۔ موزا لکڑی کتاب میں تو نقادوں کی صف میں سجاد ظہیر اور راجندر ناتھ شیدا تک پر مضامین موجود ہیں، نہیں تو ماجد پر نہیں۔ ایک سطر تک بھی نہیں۔

ترتیب دی ہوئی ہے لیکن یہ نام ایک ناشر صاحب کا طبع زاد ہے۔ میں تو اسے "انشائے ماجد" کہتا تھا یا پھر ادبی مقالات "۱۵" اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ماجد اپنے مضامین کو انشاء سے تعبیر کر کے یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ خالصتاً تنقیدی مضامین نہیں بلکہ اپنے منفرد اسلوبِ تحریر کے باعث ان پر انشاء کی وسیع اصطلاح ہی کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اسی گفتگو میں اپنی تنقید کے مالہ و ما علیہ کے باب میں کہتے ہیں: "جی ہاں! اب یارانِ طریقت نے تنقید کو مستقل فن بنایا ہے۔ شلخ درشاخ اور بیچ دربیچ اور نقادی کو ایک ہمیشہ ٹھہرا گیا ہے۔ میں اتنا دماغ کہاں سے لاؤں اور اپنی زبان کی ترکیب و ترتیب فرنگی ساپنچے میں کیسے فٹ کر لوں۔ میرے جی کو تو وہی سیدھی سادی روش مولانا شبلی اور حسرت موہانی کی لگتی ہے، اور مرزا ہادی رسوا کا یہ قول نہیں بھولتا کہ "بھئی میں غالب کا عاشق رہا ہوں۔ مدتوں دیوانِ غالب سر ہانے رکھ کر سویا ہوں لیکن جو شعر پہلی ہی مرتبہ سمجھ میں نہ آیا اسے دوبارہ نہ پڑھا۔ یہ سمجھ لیا کہ یہ میر سے لیے نہیں۔ شعر پر جب غور کرنا پڑا تو وہ فلسفہ ہو گیا، شعر کہاں رہا!"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسوا کی طرح ماجد بھی شعر کے بارے میں روایتی نقطہ نظر رکھتے تھے یعنی اس کی سب سے بڑی خوبی اس کی سلاست، سادگی اور دل میں اتر جانے کی صلاحیت قرار دیتے تھے۔ خود ماجد کے اسلوبِ تنقید کو دیکھا جائے اور ان کے موضوعاتِ تنقید پر نظر کی جائے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان کی تنقید سادگی، سلاست، شگفتگی اور جدتِ ادا کی حامل ہے اور ان کے موضوعاتِ ادق اور فلسفیانہ نہیں۔ وہ تنقید میں پیچیدہ تحلیل اور تجزیاتی اسلوب سے کام نہیں لیتے۔ وہ کسی فن پارے میں سادگی، بے تکلفی، برجستگی، سلاست، صداقتِ اخلاق آموزی اور عبرت انگیزی کے عناصر تلاش کرتے ہیں۔ وہ اسے سویت اور بازاریت سے پاک دیکھنے کے متمنی ہیں۔ ان کا ادب کا تصور صالح ہے اور وہ روایتی، اخلاقی اور الہامی طرزِ احساس کے نقاد ہیں۔ ان کے یہاں آفاقی شاعری کا تصور اسلامی و اخلاقی تصور سے الگ کوئی چیز نہیں، البتہ وہ پہلے ادب کو ادب دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کا طرزِ استدلال و انشائیاتی ہے۔ بعض اوقات وہ بے آمیز تعریف و توصیف پر بھی اتر آتے ہیں لیکن اکثر اوقات تو ان

اور صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ انھوں نے مستقل ادبی و تنقیدی مقالات بھی لکھے ہیں۔ تبصرے بھی کیے ہیں۔ تقریظیں بھی لکھی ہیں اور پی ایچ ڈی کے بعض مقالات پر رپورٹیں بھی لکھی ہیں مگر وہ جہاں فن پارے یا نقد و استفاد کے محاسن کو جلوہ گر کرتے ہیں وہاں اس کے معائب سے بھی حریف نظر نہیں کرتے۔ خصوصیت کے ساتھ جہاں معاملہ مقدمہ نگاری اور تقریظ نگاری کا ہونا لکھنے والے کی شہرت کا اندازہ آسانی سے لگایا جاسکتا ہے لیکن ماجد یہاں بھی صاف گوئی سے اعراض نہیں کرتے۔

ماجد کی تنقید نگاری کا محکمہ کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ان کتابوں کا ذکر کر دیا جائے جن میں ان کے تنقیدی مضامین موجود ہیں۔ اصل میں ماجد کی خالص ادبی کتابیں مضامین، انشاء اور مقالات پر مشتمل ہیں۔ ایسی ایک بھی کتاب نہیں جسے تمام تر تنقیدی مضامین و مقالات کا مجموعہ کہا جاسکے۔ سب سے پہلے ہم ان کی کتاب "مضامین عبدالماجد دریا بادی" (۱۹۴۲) کو لیتے ہیں۔ اس کے کل ۲۸ مشمولات ہیں اور ان میں خالص تنقیدی مضامین کی تعداد آٹھ ہے، یعنی ثنوی، جاوید نامہ، ضربِ کلیم، پس چہ باید کرد اسے تو ام مشرق، جھوٹ میں سچ، ایک بزمِ مشاعرہ کی غیر شاعرانہ صدارت، غالب کا فلسفہ اور جوہر اور ان کی شاعری۔ باقی مضامین دینی و عمرانی، سوانحی اور وینا کی نوعیت کے ہیں۔ "مقالات ماجد" دو مضامین یعنی "الفاظ کا جادو" اور "ہمارے ہمار" کو چھوڑ کر تمام تر تنقیدی مقالات، چند مقدمات اور کچھ تبصروں پر مشتمل ہے۔ اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں (۱۹۵۴) ایک سچا قصہ اور تائبہ کی موت (کہ ان دونوں کی حیثیت وقائع نگاری یا یادداشت نگاری کی ہے اور اس مجموعے کے تنقیدی مضامین میں بھی ماجد اور اکبر کے تعلقات پر مبنی کئی یادداشتیں موجود ہیں) کو چھوڑ کر باقی تمام مضامین اکبر اور اکبریات سے متعلق ہیں۔ "نشریات ماجد" (۱۹۵۴) کا ایک حصہ ہی شائع ہو سکا۔ اس میں موجود ۲۳۲ نشریات سے خالص تنقیدی نوعیت کی نشریات کی تعداد تیرہ بنتی ہے یعنی محمد علی کے خطوط سمندر پار سے، فلسفہ غالب، شکوہ اور جوابِ شکوہ، آدمی نامہ، نظیر کی دلچسپی عام چیزوں سے، اکبر الہ آبادی، دلم در عاشقی آوارہ شد، کلیات اکبر الہ آبادی، توبہ التصوح، امرا و حیا ان ادا، شوق قدوائی، ثنوی گو، اردو میں ادبی سوانح عمریاں اور میر تقی میر۔ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) چند مقالوں

چند نثریوں اور چند نثری مرثیوں پر مشتمل ہے جن کی مجموعی تعداد ۳۶ ہے۔ ان میں خالص تنقیدی مضامین پندرہ سے متجاوز نہیں جن کی تفصیل یہ ہے: مرزا رسوا کے قصے۔ اُردو کا واعظ شاعر ، پریم چند، نیا آئین اکبری، موت میں زندگی، ایک بزمِ مشاعرہ کی غیر شاعرانہ صدارت، ایک مختصر پیام یومِ اُردو منانے والوں کے نام، پیامِ نوجوانانِ علی گڑھ کے نام، محمد علی کے خطوط، غالب کا فلسفہ ، شکوہ اور جوابِ شکوہ، آدمی نامہ، نظیر اکبر آبادی کی دلچسپی عام چیزوں سے، اکبر الہ آبادی، دلم در عاشقی آوارہ شد۔ ماجد کی آخری تنقیدی کتاب "اقبالیاتِ ماجد" ہے جو مختلف ایامِ اقبال پر ان کے پیغامات کے علاوہ مضامین اور ان مکاتیب پر مشتمل ہے جو اقبال نے اُنھیں لکھے۔ ان میں تنقیدی مضامین تعداد میں گیارہ بنتے ہیں جن کے عنوان یہ ہیں: شکوہ جوابِ شکوہ، جنونِ الحاد ، مغرب کی ترقی کا راز، شیشہ اور موتی، پس چہ باید کرد، ضربِ کلیم، دانشِ حاضر، جاوید نامہ ، ارمغانِ حجاز ، دو لفظ مرثیہ کی یاد میں اور نئے، رومی اور اقبال۔

ماجد کی مندرجہ بالا کتب سے خالص تنقیدی مضامین کی جو فہرستیں دی گئی ہیں، ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بہت سے مضامین ایک کتاب میں بھی شامل ہیں اور دوسری میں بھی، تیسری میں بھی شامل ہیں اور چوتھی اور پانچویں میں بھی، گویا رفیع ٹکرا کے بعد مضامین کی تعداد تیس تیس سے نہیں بڑھتی۔ البتہ ان کتب میں شامل مضامین و مقدمات اور تبصروں کے علاوہ متعدد ایسے مضامین، مقالات، تبصرے اور مقدمے ہیں جو مختلف کتابوں، رسالوں یا خود "صدق" میں شائع ہوئے اور اب تک کتابی شکل میں مدون نہیں ہوئے، حالانکہ تدوین کی صورت میں مزید چار پانچ کتابیں وجود میں آسکتی ہیں۔ ہم ان اوراق میں ماجد کے ان متفرق تنقیدی مضامین، مقدمات اور تبصروں کا بھی جائزہ لیں گے۔ اس ضمن میں پہلے "الناظر" میں شائع ہونے والے ان کے سلسلہ مضامین کا جائزہ لیا جائے گا جو ایک طالب علم کے نام سے شائع ہوئے۔ پھر بالترتیب مضامین، مقدمات اور تبصروں کا۔

ہم ماجد کے سوانح کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ ان پر ایک دور تشکیک و الحاد کا بھی گزرا جس کا عرصہ آٹھ دس سال کو محیط ہے۔ اس عرصے میں ان کے قلم سے جو تحریریں یا مستقل کتابیں نکلیں؟ ان میں جابجا الحادی انکار کی گرم گفتاری دیکھی جاسکتی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کے

الحاد اور انتقاد کا آغاز کم و بیش ایک ساتھ ہوا۔ اگر پوچھا جائے کہ ان کی ابتدائی تنقیدی تحریر کونسی ہے تو بلا تامل اس سلسلہ مضامین کا نام لیا جاسکتا ہے جو "الناظر" میں یکم مارچ ۱۹۱۰ء سے یکم جنوری ۱۹۱۱ء تک شائع ہوا اور جس میں شبلی کی "الکلام" پر تنقید لکھی گئی تھی۔ پچھلے اوراق میں ہم یہ بھی بتا چکے ہیں کہ ماجد نے اس سلسلہ مضامین میں عقائد باری تعالیٰ، نبوت و معجزات، مسائل روح یعنی بالفاظ دیگر علم کلام کے مباحث پر گفتگو کی تھی، گویا مذہب، فلسفہ اور سائنس کے توافق و تضاد کو موضوع بحث بنایا تھا اور محمد شاہیر مثلاً جے ایس مل وغیرہ سے استشہاد کر کے مذہب کو بے بنیاد ثابت کیا تھا۔ ماجد اس زمانے میں "ریٹنلسٹ" تھے اور عقائد و ایمانیات کے مسائل کو عقلی معیار پر جانچنے کی کوشش کرتے تھے۔ شبلی کی "الکلام" کی تو محض آڑ لی گئی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ شبلی کی "الکلام" کے بارے میں خود ممدی انادی کوئی اچھی رائے نہیں رکھتے تھے حالانکہ معاصر ادیبوں میں شبلی سے زیادہ وہ کسی کے مداح بھی نہیں تھے۔ چنانچہ مئی ۱۹۱۸ء کو مولوی عبدالباری ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"الکلام میں علامہ شبلی نے فلسفہ پر جو کچھ لکھا، آشنائے فن ہو کر نہیں لکھا۔ جدت و اجتہاد نے روحانیت کو اس قدر پھیلایا کہ "نفیست" بھی قائب ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتاب پایہ سے گر گئی۔" ۱۹

"الناظر" میں اس زمانے میں مذہب، عقلیات، فلسفہ وغیرہ پر مضامین شائع ہوتے رہتے تھے۔ ماجد نے اس پرچے میں خاص طور پر لکھنا شروع کیا اور آغاز انہی مضامین سے کیا۔ چونکہ رسالے کے ایڈیٹر مظفر الملک صاحب کو لوں بھی شبلی سے کد تھی اس لیے اس سلسلہ مضامین کو زیادہ خوشی سے قبول کر لیا گیا۔ ممدی انادی ہسید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

"الناظر کے خوان ادب میں مظفر الملک کی سر دہری دیکھی ان کو علامہ شبلی سے بغض بلکہ ہے اور یہ کوئی موقع خالی نہیں جانے دیتے۔" ۲۰

یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ زیر نظر اوراق میں ماجد کی ادبی تنقید کو موضوع بنایا گیا ہے لیکن "الناظر" کی تنقید کا ذکر اس لیے ضروری ہے کہ خالص ادبی تنقید

نہ ہونے کے باوجود اس سے ماجد کے طریق استدلال، ان کے صغریٰ کبریٰ اور خالص فکری اور عقلی میلانات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ "الناظر" میں ماجد کے خیالات کا ان کے بعد کے خیالات سے موازنہ کیا جائے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں بعد المشرقین ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ وہی ماجد جو ایک طرف مذہب کے خلاف آدھار کھلتے بیٹھے ہیں کس طرح بعد ازاں اسی کے دست و بانوین کو اپنی تمام زندگی اس کے لیے وقف کیے دیتے ہیں۔

ماجد نے اس سلسلہ تنقید کی پہلی قسط کا آغاز اس کلیہ سے کیا ہے کہ علم و فن کی دنیا میں عموماً دیکھا گیا ہے کہ ایک میدان میں کمال حاصل کرنے والا عموماً دوسرے شعبوں میں اس درجے اور مرتبے کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ اس ضمن میں انھوں نے سعدی، فردوسی، امام بخاری اور ڈیوڈ ہیوم کی مثالیں دی ہیں۔ سعدی اضلاقی نظم کے آدمی ہیں لیکن رزم میں نہیں چلتے۔ فردوسی اقلیم رزم کا تلج دار ہے، لیکن بقول ان کے رزم کی سرحد میں قدم رکھتے ہی بے بس ہو جاتا ہے۔ امام بخاری حدیث میں سند تاہم کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن تاریخ نگاری کرتے ہوئے تمام رطب و یابس کو اکٹھا کر دیتے ہیں۔ ہیوم اعلیٰ درجے کا مورخ ہے لیکن تاریخ مرتب کرتے وقت نقصاتِ ملکی کو اس کثرت سے دخل دیتا ہے کہ اس کو اعتبار و استناد کے مرتبے سے ساقط کرنا پڑتا ہے۔

اس کے بعد وہ علامہ شبلی کا ذکر کرتے ہیں۔ اپنے مزاج و میلان کے عین مطابق ان کی تحریروں خصوصاً ان کی مورخانہ ژرف نگاہی کی داد دیتے ہیں لیکن اختلاف کرتے ہیں تو وہ بھی کھل کر لکھتے ہیں:

"اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ ان تاریخی تالیفات میں بعض مقامات پر ناکافی شہادت اور ناواقفیت کی مثالیں پائی جاتی ہیں (جس کا نمونہ شعرا العمم اور رسائلِ شبلی میں متعدد مقامات پر ملتا ہے) لیکن سخت ناانصافی ہوگی اگر مولانا کی عرق ریزی و جان نکاهی کی داد نہ دی جائے۔ جس تحقیق و قابلیت کے ساتھ انھوں نے اپنی زبان کے سرمایہٴ تاریخ میں اضافہ کیا اور جن انھک کوششوں اور جہاں نشانیوں کے ساتھ انھوں نے اس خدمت کو انجام دیا، ان کے لحاظ سے یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ اپنے دائرہٴ عمل میں ایک نہایت دقیق و اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں اور صحیح طور



پر یہ استحقاق رکھتے ہیں کہ مکتبہ رس مٹورخوں کی صفِ اول میں ان کو جگہ دی جائے۔<sup>۱</sup> لہٰذا  
اس اعتراف کے بعد "الکلام" کی وجہ تصنیف اور اس کے ناقص و نامتام ہونے کی طرف  
اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ایک علمی شاہ سوار کی جولانگاہ کے لیے میدانِ تاریخ بہت  
وسعت رکھتا ہے لیکن مذہب کو مخالفوں کے زعر میں دیکھ کر مولانا نے ضبط نہ ہو سکا اور انھوں  
نے بادلِ ناخواستہ اپنے مقررہ حدود سے نکل کر علمِ کلام کی سرحد میں قدم رکھا اور عقل و مذہب کی  
مطابقت پر ایک کتاب مرتب کی لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس چیز نے ان کی محققانہ وقعت کو سب  
سے زیادہ صدمہ پہنچایا اور جوان کے علمی کارناموں کے چہرے پر ایک بدنام داغ ہے، وہ ان کی  
یہی تالیف "الکلام" ہے۔<sup>۲</sup>

ماجد کا موقف یہ تھا کہ جدید مسلم علمِ کلام کی تدوین اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے لیے  
جہاں لکھنے والے کا عقائدِ اسلام سے واقف ہونا ضروری ہے وہاں فلسفہِ محال سے بھی واقفیت  
ہونا لازمی ہے، جب کہ مولانا شبلی شرطِ اولیٰ تو پوری کرتے ہیں لیکن شرطِ دوم کے باب میں معذور  
ہیں چنانچہ فلسفہِ محال کے باب میں ان کا ماخذ محض فرید وجدی مصری کے رشحاتِ فکر ہیں جو فلسفہ  
یورپ کے باب میں خود ایک ناقص ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ الکلام اور فرید وجدی کا ذکر کرتے  
ہوئے ماجد نے لکھا:

"الکلام تصنیف تو درکنر صحیح معنی میں تالیف بھی نہیں کی جاسکتی بلکہ وہ درحقیقت  
مصر کے اہل قلم فرید وجدی کے خیالات کا اردو زبان میں خلاصہ ہے۔ ہمارے مولانا چونکہ یورپین  
زبانوں سے نا آشنا ہیں اس لیے انھوں نے یورپ کے متعلق اپنا تمام سرمایہ معلومات فرید  
وجدی کے خزائنِ خیالات سے قرض لیا لیکن افسوس یہ ہے کہ مولانا نے استجاب میں غلطی کی۔  
فرید وجدی مذہبی جماعت میں خواہ کسی حیثیت سے علامہ تسلیم کیا جاتا ہو لیکن یورپ و  
مشرق کے درمیان سفر کی حیثیت سے وہ نہایت ناقابلِ اعتماد وغیر معتبر ہے۔ اس نے اپنی  
تصانیف میں جس قدر تدلیس و تحریف سے کام لیا ہے اس کی پردہ دری کے لیے ایک مستقل  
رسالہ کی ضرورت ہے۔۔۔۔"

”الکلام میں متعدد مقامات پر جو یورپین حکماء کے اقوال درج ہیں ان کے متعلق خوش عقیدہ اُردو دان پبلک سمجھتی ہے کہ یہ اقوال براہ راست اصل تصانیف سے ادر صحیح معنی میں اقتباس کیے گئے ہوں گئے لیکن اس ظلم کو توڑنے کے لیے ہم ذیل میں ایک مثال درج کرتے ہیں:

”الکلام میں دو مقامات پر ہربرٹ اسپنسر کا مندرجہ ذیل مقولہ نقل کیا گیا ہے، ان تمام اہلکار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ اور غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے اوپر ایک ازلی وابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہیں۔“

”اور دونوں مواقع پر اس سے یہ استشاد کیا گیا ہے کہ بڑے بڑے حکیموں اور فلسفیوں نے اہل علم غور و فکر کے بعد خدا کے ثبوت میں یہ استدلال پیش کیا ہے جیسا کہ خود مولانا کو مسلم ہے انھوں نے براہ راست یہ قول اسپنسر کی کسی تصنیف سے نقل نہیں کیا بلکہ یہ ماخوذ ہے فرید وجدی کی کتاب ”حدیقہ و فکر یہ“ سے لیکن تعجب یہ ہے کہ خود فرید وجدی نے بھی اسپنسر کی اصلی تصنیف کا مطالعہ نہیں کیا بلکہ اس نے ایک مصری عالم کی کتاب ”ثمرۃ الحیوۃ“ سے نقل کیا جو ترجمہ ہے سر جان لیبک کی تصنیف ”یوز آف لائف“ کا اور اسپنسر کی کسی خاص تصنیف کا حوالہ لیبک صاحب کی کتاب میں بھی نہیں ہے! لیکن اس سے بھی زیادہ حیرت ناک اس کا موقع استشاد ہے۔ فرید وجدی اور مولانا شبلی اس سے یہ معنی لیتے ہیں کہ ہربرٹ اسپنسر خدا کا قائل تھا اور اس کے ثبوت میں اس نے یوں استدلال کیا تھا لیکن سر جان لیبک کی اصل کتاب جس کے یہ دونوں خوشہ چیں ہیں ہمارے سامنے موجود ہے وہ اس کو خدا کے ثبوت میں پیش نہیں کرتا بلکہ یہ ظاہر کرنے کو کہ ہماری عقل راز ہائے عالم کا انکشاف نہیں کر سکتی اور اکثر امور میں ہم کو اپنی ناواقفیت و جہالت پر قانع ہونا پڑتا ہے۔“

اس سلسلہ مضامین کی ترتیب و تسوید میں ماجد کی امام عقل تھی۔ وہ منقولات پر معقولات کو ترجیح دیتے ہیں اور جو مذہبی اعتقاد عقل کے معیار پر پورا نہیں اُترتا وہ بقول ان کے ناقص ہے جب کہ ”مذہبی جماعت کے نزدیک وہ عقل ناقص ہے جو کسی مذہبی عقیدے کے مخالف ہو چنانچہ

خود پر ویسے شبلی اس بات پر سرسید سے ناراض ہیں کہ اس بیچارے نے معقولات سے قرآن کی تشریح کرتا چاہی تھی عملاً۔ حکم ہمارے علامہ کے نزدیک معقول کی بنا پر معقول کی تائید کرنا چاہیے۔

ان اقسام میں مذہب کے سلسلے میں ماجد کا لہجہ ہر جگہ کیشلا اور مسوم تھا۔ مذہب و سائنس کے اختلافات کی تفصیل درج کرنے کے بعد انھوں نے نتیجہ یہ نکالا کہ مذہب اب چند دور کا سماں ہے اور "جس طرح آفتابِ علم کے سامنے توہمات کی تاریکی دور ہو جاتی ہے اسی طرح جوں جوں سائنس کی تعلیم عام ہوتی جائے گی اسی نسبت سے مذہب کا اثر بھی زائل ہوتا جائے گا۔" ۱۶

دوسری قسط میں ماجد نے "فطرتِ انسانی اور حاسنہ مذہب" کے عنوان سے "الکلام" پر تنقید لکھی اور کہا کہ فرید دہدی کے تتبع میں شبلی نے انسان و ایمان کے تعلقات پر جو بحث کی ہے، اس قدر خلاف واقعہ اور مبالغہ آمیز ہے کہ اس کی نظیر خود "الکلام" کے دوسرے مقامات میں بھی نہیں ملتی۔ اس قسط میں انھوں نے بعض اقوام اور قبائل کی مثالیں پیش کیں جن میں چوری، قتل اور ڈاکے جیسے بدترین جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے لیکن ان کا ضمیر انہیں ان جرائم پر ملامت نہیں کرتا۔ یوں اقدار کو اضافی ثابت کرنے کے جوش میں ماجد نے اس امر پر غور ہی نہیں کیا کہ جن قبائل اور اقوام میں بدترین جرائم کا ارتکاب کیا جاتا ہے اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ان کا ضمیر بھی انہیں ملامت نہ کرتا ہوگا اور پھر اہم تر بات یہ ہے کہ کلیات کا فیصلہ مستثنیات پر نہیں ہوا کرتا۔ اگر دُنیا کے چند حصوں میں اور وہ بھی اس صورت میں کہ اس بات کا کوئی کھوج نہ لگایا جاسکا ہو کہ وہاں کب سے ارتکابِ جرم ہو رہا ہے، جرم ابدلاقانویت کا دور دورہ ہو تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوگا کہ دُنیا کی تمام اقوام کے ضمیر مردہ ہو چکے ہیں اور نیکی، شرافت، ایثار اور بھلائی سے ہر جگہ عدم تقدیس والیت ہے؟ مرکز سے گریز کا یہ مطلب تھوڑی ہے کہ مرکز کے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے۔ یہ بات طے ہے کہ آخری فیصلہ مستثنیات پر نہیں مستثبات اور کمترات پر ہوتا ہے۔ اضافیت کے علم بردار نہ معلوم یہ بات کیوں بھول جاتے ہیں۔

اس زمانے میں ماجد اس بات کے قائل تھے کہ عقل کے ساتھ ساتھ مذہب کا بھی ارتقا ہوتا ہے یعنی خدائے واحد کا اعتقاد جو نسبتاً زیادہ شریفانہ اور زیادہ معقول ہے دفعہ نہیں پیدا ہوا

بلکہ عقلِ انسانی بہت سے اذنی اور بچے کے مذہبی عقائد کے دوروں کے بعد اس نتیجے پر پہنچی ہے۔  
 تیسری قسط میں وجودِ باری پر، چوتھی میں نبوت و معجزات پر، پانچویں میں روحانیت پر اور  
 چھٹی اور آخری قسط میں انھوں نے الکلام کے محاسن پر قلم اٹھایا اور آغاز اس شعر سے کیا کہ:  
 عیبِ مے جملہ یگفتی بہترش نیز بگو۔ نفی حکمت مکن از ہر دل عامے چند  
 آخری قسط کو چھوڑ کر باقی قسطوں میں بائید کا مقصود اصلی مذہب کو مجموعہ توہمات ثابت کرنا  
 تھا جو عقل کی روشنی کی تاب نہیں لاسکتے۔ ان کا خیال تھا کہ اکثر مسائل میں بائیان مذہب غلطیوں  
 اور غلط فہمیوں کا شکار رہے۔ "بائیان مذہب" کی ترکیب بذاتِ خود جلتے دے رہی ہے  
 کہ بائید بعض مستشرقین کی طرح عقائد و تعلیمات مذہب کو منزلِ من اللہ نہیں سمجھتے تھے اور  
 انھیں "ساختہ رانیا" قرار دیتے تھے۔

"الناظر" میں شائع شدہ یہ چھٹی اور آخری قسط اس اعتبار سے بہت اہم ہے کہ اس سے  
 ماحد کے تصور نقد کا استخراج ہوتا ہے۔ یہ گویا ماحد کی آئندہ تنقیدی کاوشوں کا مقدمہ ہے۔  
 لکھتے ہیں، "ناقدین پر ایک عام الزام ہے کہ ان کی نگاہ ہمیشہ عیوب و نقائص پر پڑتی ہے اور  
 وہ مصنف کی صرف غلطیوں اور فروگزاشتوں کو پہلک میں ظاہر کر دینا اپنا فرض خیال کرتے ہیں اور  
 سچ یہ ہے کہ یہ الزام بے بنیاد نہیں۔ ملک میں جن تحریروں کو تنقید کا جاتا ہے وہ عموماً دو طرح  
 کی ہوتی ہیں۔ اگر تنقید نگار مصنف کا ہم خیال یا دوست ہے تو سرے سے مداحی کے گلدستے پیش  
 کرنا شروع کر دیتا ہے اور اگر اس کے معائب کے متعلق کوئی لفظ زبان سے نکالتا بھی ہے تو  
 اس قدر ضعیف اور ویسی آواز میں کہ مدح سرائی کے ہنگامہ خیز غلغلہ میں یہ صدا کسی کے کان تک  
 نہ پہنچے۔ برعکس اس کے اگر ناقد کو کسی وجہ سے مصنف سے مخالفت ہے تو تصنیف زیر  
 تنقید ہر قسم کے اعتراضات کی ہدف بن جاتی ہے۔ اس کی جزوی فروگزاشتوں کو نہایت اہمیت  
 دی جاتی ہے اور قدم قدم پر اس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن یہ دونوں طریقے سخت معیوب و  
 ناپسندیدہ ہیں اور ایسی تحریروں کو تنقید کے نام پر یاد کرنا واقعتاً پر ظلم کرنا ہے۔ ایک  
 نقاد کو درحقیقت افراط و تفریط سے علیحدہ ہو کر کامل دیانت داری اور راست بازی کے ساتھ

بجائے خود ہر ایک مسئلہ پر غور کرنا چاہیے اور اس کا فرض ہے کہ جس آزادی کے ساتھ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ انھیں  
 کی پردہ دری کرتا ہے اسی فیاضی کے ساتھ خقیق سی خقیق خوبیوں کا بھی اعتراف کرے۔<sup>۱۷۸</sup>  
 چنانچہ ان اصول نقد کی روشنی میں ماجد نے شبلی کی "الکلام" کی خصوصیات و محاسن بھی دکھائے اور  
 اس فن پر دومی کتب سے تقابلی کر کے اس کی خوبیوں کو نمایاں کیا انھوں نے اس اعتراف کے ساتھ کہ شبلی  
 نے بھی جابجا اس کتاب میں خطیبات سے کام لیا ہے جو اگر حد سے بڑھ جائے تو بہت بڑا عیب بن جاتا ہے اور وہ  
 مضحک، لیکن صرف اسی حد تک جس حد تک تحریر میں انشا پر دازانہ رنگ قائم ہے، وہ خطابی  
 جملوں کو منطقی دلائل کا قائم مقام نہیں بناتے بلکہ علی العموم ان سے لطیف لطف پھر پیدا کرنا چاہتے  
 ہیں۔ تمام کتاب میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ملتا جو متانت کے خلاف ہو جس سے کسی فریق کی دل  
 آزاری و دل شکنی ہوتی ہو۔ نہ کسی مقام پر طعن و تشنیع ہے نہ کہیں توہین و تحقیر کے الفاظ ہیں۔۔۔  
 ایک اور قابل ذکر خوبی جو مولانا شبلی کی تمام تصانیف میں مشترک ہے ان کا دل آویز طرز بیان ہے،  
 اور علم کلام جیسے خشک مضمون میں اس دل آویزی کا نمایاں طور پر نظر آتا اور بھی قابل ستائش ہے۔<sup>۱۷۹</sup>  
 "الناظر" میں شائع ہونے والی اس آخری قسط کے آخر میں ماجد نے یہ بھی واضح کر دینا چاہا  
 کہ اس سلسلہ تنقید کو کسی بدینتی پر محمول نہ کیا جائے اور یہ کہ ان کی شخصیت پر شبلی کا بڑا فیضان  
 ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد کی متعدد تحریروں میں ماجد نے شبلی کو اپنا معلم اول قرار دیا ہے اور کئی  
 سطحوں پر ان کے فیض کا اعتراف کیا ہے۔<sup>۱۸۰</sup> لکھتے ہیں: "خاتمہ پر ہم کو ایک خطرناک غلط فہمی کا

<sup>۱۷۸</sup> "الناظر" یکم جنوری ۱۹۱۱ء ص ۲ <sup>۱۷۹</sup> حوالہ سابق ص ۶-۸

<sup>۱۸۰</sup> مثلاً ادیب کے شبلی نمبر کا جو پیش لفظ انھوں نے لکھا ہے اس میں صاف شبلی سے اسلوب اور فکر و  
 فرہنگ کی سطح پر تاثر پذیری کا اعتراف کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "باضابطہ شاعر دی کی سعادت  
 اس کم سواد کے نصیب میں نہ تھی، لیکن طرز تحریر کا جذبہ اثرانے کی شعوری کوشش، مدتوں برسوں  
 کی۔ چلتے ہوئے فقرہوں کو نوک زبان کر لیا۔ ڈھلے ہوئے ترشے ہوئے جملے ٹھونس ٹھانس حافظہ  
 کے خزانے میں بند کر لیے۔ نقالی کو ایک مستقل مشغلہ بنائے رکھا۔ اور مزید خوش نصیبی یہ کہ  
 لکھنؤ میں دو ڈھائی سال تک، کتنا چلبیے کہ روزانہ سہ ماہی کو ہمیشہ ڈیڑھ گھنٹہ کے لیے  
 حاضری کی توفیق ہو جاتی رہی۔ اس مجلس میں عموماً ادبی، علمی، شعری تنقیدی نکتے بیان ہوتے رہے  
 اور کبھی کوئی تاریخی یا ادبی موضوع بھی چھڑ جاتا۔ ادیب ستمبر ۱۹۱۰ء ص ۷

رفع کر دینا ضروری ہے جو ممکن ہے کہ اس تنقید سے کسی کے ذہن میں پیدا ہوئی ہو۔ لیکن ہے کوئی شخص اس کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالے کہ راقم تنقید کو مصنف "الکلام" کی لٹریچر کی عظمت و وقعت سے انکار ہے لیکن اگر کوئی اس نتیجہ پر پہنچا ہے تو اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ اس کا قیاس سرتاسر غلط اور قطعاً بے بنیاد ہے۔ راقم تنقید اپنی ابتدائی زندگی میں جس قدر مولانا شبلی کی تصانیف سے فیض یاب ہوا ہے اتنا کسی دوسرے سے نہیں اور آج بھی تحقیقاتی حیثیت سے اس پر مولانا کا جو بارِ احسان ہے وہ باسٹھنا ایک انگریزی فلاسفر کے تمام دُنیا میں کسی دوسرے مصنف کے احسانات سے کم درجہ پر نہیں لیکن عقیدت، ارادت اور احسان مندی کی تمام قوتوں سے زیادہ زبردست طاقت صداقت پرستی کی ہے۔ ۱۱

ماجد کے اس اولین سلسلہ تنقید سے ان کی وسعتِ علم، وسیع تنقیدی تناظر لیکن مغربی فلسفہ و فربنگ سے مرعوبیت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ پھر ایک وقت ایسا بھی آیا جب انھوں نے فلسفہ و مغرب کو محمد حسن عسکری کی طرح سڑک کا غل غپاڑہ کہہ کر مسترد کر دیا اور مغربی تہذیب و تمدن کو "یا جوجی تمدن" کہنے لگے۔

"الکلام" پر ماجد کے اعتراضات کا ذکر کرتے ہوئے ایس ایم اکرام نے لکھا ہے کہ ماجد کے اعتراضات تو مغربی خیالات کی دُور سے تھے لیکن مشرقی خیالات والے شبلی کے معاصرین کو بھی اس کتاب پر بہت سے اعتراضات تھے۔ "خود سید سلیمان ندوی اصولی طور پر اپنے استاد کے اس طریق کار کے خلاف تھے جس کے مطابق (بعض قدیم متکلمین کی طرح) وہ پہلے منکرول یا ملحدوں کے اعتراضات نقل کرتے اور پھر ان کے جواب دیتے۔ سید صاحب کا (جمہور علمائے موافق) یہ کہنا تھا کہ "اس سے اعتراضات اور شبہات ان لوگوں میں بھی پھیلتے ہیں جو ان سے واقف نہیں"۔ چنانچہ انھوں نے الکلام کے بعد کے ایڈیشنوں میں تجزیہ کے عنوان سے جو مقدمہ اپنی طرف سے اضافہ کیا اس کے پہلے صفحے پر اس اصولی اختلاف کی توضیح کی۔ ۱۲

"الکلام" پر ماجد کی تنقید کا رد عمل بھی ہوا۔ چنانچہ اس ضمن میں سب سے پہلے عبدالقدیر یوسف علی نے "تنقید الکلام نمبر ۱ پر مختصر خیالات" کے عنوان سے اظہارِ خیال کیا۔ بعد ازاں عطا محمد امسری

نے جولائی، ستمبر اور نومبر ۱۹۱۰ء کے ”الناظر“ میں ماجد کے اعتراضات کا جواب دیا جو بعض صورتوں میں خاصا مسکت اور شافی تھا۔ نومبر ۱۹۱۰ء ہی کے ”الناظر“ میں احمد علی شوق قدوائی نے بھی ایک طالب علم (ماجد) کی تعریضات پر مختصراً اظہارِ رائے کیا۔

عبد اللہ یوسف علی کے خیال میں راقم تنقید کے بعض استدلال نہایت سطحی تھے اور ان استدلالوں کی ترمیم اصل مغالطہ یہ تھا کہ معتزلی نے مذہب کی جو تعریف کی تھی وہ اصولی طور پر اس تعریف سے مختلف ہے جس پر لوگ یقین رکھتے ہیں۔ علامہ یوسف علی کے خیال میں مذہب نتائج قیامی اخذ کرنے کا نہ دستور نامہ ہے اور نہ مادی حقیقتوں کے دریافت کرنے کا آلہ۔<sup>۱</sup> عطا محمد اترسری کے جو ابی مضامین بہت تفصیلی تھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ تنقید نگار نے قرآن حکیم کی بعض آیات کو سمجھنے میں ٹھوکریں کھائی ہیں جیسے مثلاً لَا تُطِيبُوا لَنَا نَابِسًا إِلَّا فِي كِتَابٍ حَبِيبٍ<sup>۲</sup> میں کتابِ مبین سے مراد قرآن مجید نہیں جیسا کہ ماجد کا خیال تھا بلکہ لوح محفوظ مراد ہے۔ پھر قرآن مجید میں ”ستہ ایام“ سے مراد چھ دن نہیں جیسا کہ ماجد نے سمجھا ہے بلکہ اس سے مراد چھ زمانے ہیں۔ اگر اس سے چھ زمانے مراد لیے جائیں تو سائنس اور مذہب میں چنداں اختلاف باقی نہیں رہتا۔ عطا محمد اترسری صاحب نے ماجد کے مستعار مغزنی افکار کا رد بھی مغزنی افکار ہی سے کیا۔

احمد علی شوق قدوائی کے خیال میں چونکہ طالب علم صاحبِ محض ”اگنا شک“ تھے اس لیے ان کے اعتراضات کی کوئی وقعت نہیں رہتی۔ ”طالب علم صاحب“ ”اگنا شک“ بن کر ظلم کو مثل اس لکڑی کے ہاتھ میں لیے چلا رہے ہیں جو لکڑی کسی نابینا کے ہاتھ میں ہو اور وہ اس کو چاروں طرف گھما کر یہ کہہ رہا ہو ”اندھے کی داد نہ فریاد، اندھا مار یہ ٹھٹھے گا۔“ تنقید کا لطف تو جب تھا کہ ”طالب علم صاحب“ مذہب کا قلم سنبھالتے لیکن کسی مذہبی آدمی سے مذہب کے خیالات کو لے کر بے باکی ممکن نہ تھی، اس سبب سے ”طالب علم صاحب“ سے (جن کو شاید کوئی خاص وجہ ہو) سوا اس کے اور کوئی بات بن نہ پڑی کہ وہ اس تنقید کی ضرورت سے مذہب کو خیر باد کہہ کر اگنا شک بن جائیں تاکہ ہر دلیل کا جواب نفی میں آسان اور ہر قسم کی آزادی کے لیے

قلم کا میدان وسیع ہو جائے۔<sup>۳۲</sup> شوق صاحب کے خیال میں ماجد کی تعریف صحتِ سطحی تھیں لیکن ان کے پر زور اسلوب کی داد دیے بغیر وہ بھی نہ رہ سکے۔

ماجد نے نہ تو فن تنقید یا اپنے تصور ادب و فن پر کوئی مستقل کتاب لکھی اور نہ کسی ادبی شخصیت یا ادبی مسئلہ پر کوئی تفصیلی یا مستقل کتاب قلم بند کی البتہ ان کے مختلف مجموعہ ہائے مضامین و انشائے سے، جن کی تفصیل پچھلے اوراق میں دی جا چکی ہے، ان کے تصور ادب و شعر اور بحیثیت ناقدان کے طریق نقد و امتقاد پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کتب اور متفرق اور غیر مدون مضامین کے مطالعے سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد ادب و ادیب میں کیا خصوصیات دیکھنے کے متمنی ہیں۔ ماجد کی ابتدائی ادبی تربیت میں شبلی کی تحریروں کا بڑا دخل ہے اس لیے ان پر شبلی کے تصور ادب

نقد کی چھوٹ بھی خاص طور پر دیکھی جا سکتی ہے اور چونکہ مزاجاً ایک جذباتی آدمی تھے اس لیے ان کی تحریروں میں جذبات اور تاثرات کا بھی گہرا سایہ ہے لیکن انھیں خالصتاً تاثراتی نقاد نہیں کہا جا سکتا۔ جمالیات، تاثریت، کلاسیکیت اور تشریحیت و تفسیریت نے ان کے اسلوب نقد کی تعمیر کی ہے۔ "الناظر" کے سلسلہ تنقیدات سے قطع نظر جسے ماجد نے کبھی مدون نہ کیا اور

جس سے ان کی آرزو خیالی، لا اوریت اور عقل پرستی کی قومی برہان فراہم ہوتی ہے، بعد کی تنقید کا دوشوں میں اس کے برعکس اٹوٹ مذہبیت، دینی اور اسلامی طرز احساس اور روایتی اور اخلاقی تصور فن کی جھلکیاں آسانی سے دیکھی جا سکتی ہیں۔ البتہ "الناظر" کی تنقیدات اور بعد کی تنقیدی فتوحات میں ایک چیز مشترک ہے اور وہ ہے ماجد کی صاف گوئی اور بہت حد تک ایسے توازن کی موجودگی جو فن پارے کے قبح کے ساتھ ساتھ اس کے حسن کو بھی دیکھنے کی ہمت اور حوصلہ رکھتی ہے۔

ماجد شعر کے ضمن میں روایتی الہامی تصور رکھتے تھے۔ شعر کے باب میں یہ الہامی تصور کم و بیش تمام روایتی معاشروں میں موجود تھا۔ فارسی گو شعراء سمجھتے تھے کہ انہیں علم غیب شعر ملا کر داتا ہے۔ شعوبہ آمد کا مسئلہ بھی اصل میں اسی الہامی اور ماورائی تصور سے جڑا ہوا ہے۔ مثلاً صاحب کہتا ہے یہ

اگر کلام ناز آساں فرود آید چرا بہ ہر سخنے خامہ در سجود آید

یا مثلاً غالب کہتا ہے

ندانم کہ پیوہد حرف از کجاست دریں پردہ لمن شگرف از کجاست



یا پھر

آتے ہیں غیب سے یہ مضامین خیال میں غالب صریرِ خامہ لڑائے مردوش ہے  
خود افلاطون کے ہاں شعر کا تصور ایسا ہی تھا۔ اس ضمن میں سقراط اور این ION نئے درمیان  
ہونے والا مکالمہ قابلِ ملاحظہ ہے۔ این ایک داستان گو یا شعر خوان تھا اور شاعروں کا کلام انھیں  
پڑھ کر سنا تا تھا۔ سقراط کہتا ہے :

”وہ ملکہ جو تمہیں ودیعت ہو ابے محض ایک فن یا ہنر نہیں۔ وہ ایک الہامی قوت ہے۔  
تم قدوسی طاقتوں کے زیرِ اثر ہو۔۔۔ شاعر ایک لطیف الجملت، پرواز کی طاقت رکھنے والی اور  
مقدس ہستی ہوتا ہے اور وہ کوئی چیز اس وقت تک تخلیق نہیں کر سکتا جب تک کہ اس پر ایک  
الہامی قوت کا قبضہ نہ ہو جائے اور اس کے حواس یکسر زائل نہ ہو جائیں۔۔۔ خدا اشاعروں کے دماغ  
کو معطل کر دیتا ہے اور پھر ان سے اپنے پیغمبروں کا کام لیتا ہے۔“<sup>۱</sup> علاوہ ازیں ملٹن، ولیم  
بیلک اور ریٹس وغیرہ کے یہاں بھی شاعری کا الہامی تصور کارفرما ہے۔ ریٹس کہتا تھا کہ میں تو  
محض ایک منشی ہوں۔ میرے شعر کے مصنف تو عالمِ بالا کے رہنے والے ہیں۔

یسی بات محمد حسین آزاد نے کسی ہے جن کے اسلوب و انشاسے ماجد نے خاصے اثرات  
قبول کیے ہیں۔ آزاد لکھتے ہیں: ”شاعر کو ایک خاص نسبت عالمِ بالا سے ہے کیسے وساطت  
اور یہ اسبابِ ظاہری کے ادھر سے اپنا سلسلہ جاری کرتا ہے۔ فی الحقیقت شعر ایک پرتر  
روح القدس کا اور فیضانِ رحمتِ الہی کا ہے کہ اہلِ دل کی طبیعت پر نزول کرتا ہے۔“<sup>۲</sup>

عبدالمجدد ریابادی بھی اس باب میں ویسا ہی کچھ کہتے ہیں جو کلاسیکی تصورِ شعر سے  
خاص ہے: ”شاعر کی آواز الہام کی آواز ہوتی ہے۔ ہاں ہر شاعر کی نہیں۔ اس شاعر کی نہیں  
جو بے بصیرت کے ساتھ تخیل کی ہر وادی میں ٹھوکرین کھاتا اور اپنا سر ٹکراتا پھرتا ہے بلکہ اس  
شاعر کی جو ایمان کی روشنی میں بصیرت کی شعاعوں میں وَاَنْتَصِرُوا مِنْ نَعْدِمَا ظَلَمُوا کے سایہِ رحمت  
میں حقیقت کی منزلیں طے کرتا ہوتا ہے۔ اقبال تو میں اسی قسم کا شاعر ہے۔“<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> محمد یادی حسین، ”مغربی شریات“، ص ۲-۳، ۳۵-۳۴

<sup>۲</sup> ”اقبالیاتِ ماجد“، ص ۳۴-۳۵

ذیل میں ماجد کے مختلف ادبی مضامین سے چند اقتباسات دیے جلتے ہیں جن سے ان کے تصورِ شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے :

”وہ شاعری کیا جس کی نظر صرف خاص پر موعوم پر نہ ہو۔ بڑی چیزوں کو تو دیکھے اور چھوٹی چیزوں کی طرف سے اپنے کو ناپینا کر لے۔ سعدی نے کانٹوں ہی سے کیسے کیسے گلہ تے تیار کر دیے اور مولانا دہم (صاحبِ فتویٰ) گھونگھوں اور سپوں سے کیسے کیسے موتی برآمد کر لئے۔ آبِ دار اور تابِ دار! اور تو اور خود قرآن نے کھئی اور پھیر اور کڑی کے نام لے لے کر سبق کیسے کیسے گہرے دیے ہیں۔ یہ تو محض عامیوں اور سطحی دماغ والوں کا عقیدہ ہے کہ تجبرہ اہم اور دُور رس نکالنے کے لیے پہلے نام بھی کچھ بڑے بڑے لے لینا چاہیے۔“

”آورد اور تصنع کتنا چاہیے کہ ان کا قلم جانتا ہی نہ تھا جو بھی صحرانِ اکٹ کر دیکھے سادگی، بے ساختگی، آمد کے لحاظ سے خطہ گلزار، جس حصہ کا بھی انتخاب کیجئے دل کشی، دل آویزی اور جاذبیت کے اعتبار سے نمونہ شمار۔“

”حضرت حاجی امداد اللہ صاحب کی کے چھوٹے، سادے اور پُر مفر حدیثیہ جہاں نظر پڑ جاتے، طبیعت پھر ک جاتی اور دل گواہی دے اُٹھتا بے شک یہ قول سچے ہی کا ہو سکتا ہے۔“

”پیش رو اکثر اور معاصرین بشرِ تکلفات میں اُلجھ کر رہ گئے۔ رسوا تصنع سے پاک اور آورد سے بے نیاز، ابھی ہنس رہے تھے، ابھی رلانے لگے۔ مزاج و گداز، سوز و ساز، شوخی و ستارت بھی اپنے اپنے موقع سے موجود لیکن آمد و بے ساختگی ہر حال میں رفیقِ شستگی و روانی ہر گوشہ و بساط میں قلم کی شریک۔ جو منظر جہاں کہیں کا دکھایا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرصع ساز نے انگوٹھی پر رنگ جڑو دیا ہے۔ ہر نقل پر اصل کا گمان، ہر عرض میں جو ہر کا نشان، تصویر پر صورت کا دھوکا، الفاظ کے پردہ میں حقیقت کا جلوہ۔“

”تکلف اور تصنع سے محمد علی کی زندگی کا ہر شعبہ پاک تھا۔ وہی رنگ یہاں بھی ہے شعر

۳۷ مضمون۔ نظیر کی دلچسپی عام چیزوں سے مشمولہ ”نشریات ماجد“ ص ۱۲۹

۳۸ مضمون۔ پریم چند مشمولہ ”انشائے ماجد“ (حصہ دوم) ص ۹۸

۳۹ مضامین عبدالماجد دیوبادی، ص ۲۱ ۳۰ ”انشائے ماجد“ (حصہ دوم) ص ۱۱

کہتے ہیں یہ معلوم ہوتا ہے بے تکلف باتیں کرتے چلے جاتے ہیں، نہ کسی قسم کی تیاری نہ کوئی اہتمام، کیسی نظر ثانی اور کہاں کا غور و فکر۔<sup>۱۷۱</sup>

”اکبر نثر پر توجہ کرتے تو یقیناً ایک نام وراذیب ہوتے۔ ان کے حسن ادب اور ان کی شگفتہ نگاری کے نمونے ان اوراق میں (خطوطِ اکبر) شروع سے آخر تک بکھرے ہوئے نظر آئیں گے۔ چھوٹے چھوٹے، ہلکے پھلکے، سبک اور نازک جملے، بات میں بات پیدا کرنا، طوالتِ ثقیالت سے بچنا، پیچیدہ ترکیبوں، منعلق لفظوں سے احتیاط اور زبان کی صحت اور بیان کی شستگی، صفائی روانی، سلاست، یہ سب ان کے قلم کے خاص جوہر ہیں۔ پھر اسی کے ساتھ باتیں سطحی نہیں، گہری، مطالب کی بلندی، خیالات کا عمق۔ اکبر نثر سے ادیب ہی نہیں اچھے خاصے مفکر اور فلسفی بھی تھے۔ مشرقی اور مغربی فلسفہ پر نظر رکھنے والے۔“<sup>۱۷۲</sup>

”دُشوار پندی نے بعض اچھے اچھے غزل گویوں کو غارت کر دیا ہے۔ اکبر کا گلستان ان کاٹوں سے بالکل پاک ہے۔“<sup>۱۷۳</sup>

”شستگی، متانت، شرافت یہ تو ان کے اسلوبِ تحریر کے جوہرِ اصلی ہیں ادا میں پر جا بجا شوخی و ظرافت کی گلکاریاں اور حسنِ صناعت کی سحر طرازیوں جیسے خاتمِ سلیمانی میں نگیں۔“<sup>۱۷۴</sup>

”انھوں نے عربی و فارسی کی تمام تر ماتحتی سے نکال کر اردو کی خود مختاری اور ایک قائم بالذات زندگی کی سرگرم وکالت کی۔ وہ اصلاً ایک عالمِ دین اور مولوی تھے۔ قدرتا ان کے طبیعت سے یہ توقع تھی کہ وہ اردو پر عربی کی حاکمیت سے خوش ہوں گے اور ساری کوشش اس کے قائم و برقرار رکھنے کی کریں گے لیکن اس کے برعکس انھوں نے عربی کی ”تعریب“ اور فارسیوں کی ”تقریس“ کی طرح اہل ہند کو پورا حق ”تہتید“ کا دلایا۔“<sup>۱۷۵</sup>

”زبان پر آئی ہوئی“ واہ“ کا غفلہ میں میں محفل کے فریش تک، دل کی نکلی ہوئی آہ کی رسائی

<sup>۱۷۱</sup> مضامین عبد الماجد دریا بادی، ص ۲۳۷

<sup>۱۷۲</sup> اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں، ص ۱۷۱، حوالہ سابق ص ۸۵

<sup>۱۷۳</sup> ”نقوشِ سلیمانی، ادب و انشا کی کچھ جھلکیاں“ مشمولہ معارف می ۱۹۵۵ء، ص ۲۳۲

<sup>۱۷۴</sup> ایضاً ص ۲۳۸

مالکِ عرش تک! رومی اور حافظ اور سعدی آج تک کیوں زندہ ہیں؟ اس لیے کہ کلام فصیح و بلیغ ہوتا تھا؟ یا اس لیے کہ خوش مزہ کلام کے اندر کوئی روح بھی ہوتی تھی؟ فارسی زبان بدل گئی، الفاظ متروک ہو گئے، محاورات تبدیل ہو گئے، لیکن جی و قیوم کا نام چمنے والے صدیوں کے بعد بھی جوں کے توں! خود بھی زندہ اور دوسروں کو زندگی بخشنے والے ہی۔ ۱۶۱

”۱۹۲۰ء میں ایک روز پرتاب گرھ میں تنہائی میں مجھ سے فرمایا کہ یہ جو آپ میرے کلام کے اتنے گرویدہ ہیں تو اس میں بات کیلئے ہے؟ فارسی زبان کو سستے رکھے کتنے ذہین اور قابل شاعر اس نے پیدا کیے، لیکن دنیائے یادان میں سے دو ہی چار کو رکھا یہی شیخ سعدی اور مولانا نے روم وغیرہ۔ ان لوگوں نے اپنے کو مشاکر خدا کی یاد تازہ رکھنا چاہی۔ اس جی و قیوم نے بھی انہیں زندگی بخش دی۔“ ۱۶۲

”صدیوں پیشتر اس آوازہ صحت کی منادی کر دی گئی تھی کہ اطمینانِ قلب و راحتِ دل صرف ان لوگوں کا حصہ ہے جو ایمانِ کامل رکھتے ہیں اور اپنی بد عملیوں کا اپنے ایمان کو زنگ نہیں لگاتے۔ اکبر کی آواز بھی اسی آوازہ صحت کی صدا تھے باز گشت ہے۔ خلعت کو اصلاحِ دنیوی کا راستہ بتاتے ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ کلام مجید کے اوراق سمنے گلے ہوئے ہیں۔ انھیں کا ترجمہ اپنی زبان میں کرتے چلے جا رہے ہیں۔“ ۱۶۳

”آفاقِ شاعری، اسلامی شاعری سے الگ اور متفاو کوئی چیز نہیں، اس کے بلند ترین مقام کا نام ہے۔ بندہ اور پروردگار کے تعلق سے برصغیر کے وسیع و عالم گیر تعلق اور ہونے کی کیا سکتا ہے؟ شاعر نے جب براہِ راست ربِّ العالمین سے آہ و فریاد شروع کر دی اور شاعری میں قیود و تعینات کی جگہ وحدت نے لے لی بس دیں سے آفاقِ شاعری ہو گئی اور یہ وہ محمدان تویرِ عرض کرے گا کہ حالی نے عمر بھر بجز ایک ”یومہ کی مناجات“ کے اگر کچھ نہ کہا ہوتا تو ان کے لیے یہی ایک نظم دنیا و عقبی دونوں میں بس تھی۔ باتیں اتنی سچی اور ایسی روح کی گہرائیوں سے نکلی ہوئیں کہ آسمان

۱۶۱ مضامین عبدالمجاہد دریا بادی، ص ۲۴۱، ۲۴۲

۱۶۲ اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں، ص ۲۶۱

۱۶۳ ایضاً ص ۱۳۴

کے فرشتے بھی سردھنیں، بول اتنے میٹھے کہ خود معصومیت بڑھ کر بلا میں لینے لگے۔<sup>۸۹</sup>  
 "شاعر کی تخیل آرائی نہیں ہے، واقعات لکھ رہا ہے۔ اپنے زمانے کے واقعات و مشاہدات  
 کہتے ہیں کہ شاعر وہ ہے جو جھوٹ کو سچ بنا کر دکھائے حالانکہ شاعری کا سب سے بڑا کمال واقعہ  
 نگاری ہے۔ مشاہدات سے واقعات سے بڑھ کر موقر اور کون شے ہو سکتی ہے؟" <sup>۹۰</sup>

"شعر و شاعری کو اسلام نے سخت ناپسند کیا ہے وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ  
 اور وَالشِّعْرَ أَعُوْبَتُهُمْ الْعَاوِنَہ وغیرہ نصوص قرآنی کی تصریحات موجود ہیں لیکن قرآن  
 ہی میں آخر یہ استثنا بھی تو موجود ہے إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ  
 كَثِيْرًا مِّنْ بَعْدِ مَا ظَلَمْتُمْ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ہیوجو گروں کے جواب میں حسان  
 سے نقلیں کھلائی ہیں۔ اس سے معلوم یہ ہوا کہ شاعری بھی بعض حالات میں جائز ہوتا کی عین عبادت  
 بن جاتی ہے اور جب یہ اصل مسلم ہو چکی تو کون کہہ سکتا ہے کہ اردو میں راشد الخیری کی افسانہ نویسی  
 اپنی جگہ پر ایک عبادت و موعظت نہیں؟" <sup>۹۱</sup>

"شاعری سے مراد رسمی غزل گوئی اور تانیہ بیانی نہیں، مراد وہ شاعری ہے جو رومی کی تھی،  
 سنائی کی تھی۔ وہ شاعری نہیں جو حق سے ہٹاتی بھگاتی ہے، وہ شاعری ہے جو حق کی طرف  
 مبتلائی بلاتی ہے۔" <sup>۹۲</sup>

"مصنف عشق مجازی کا قصہ لکھنے بیٹھا تھا، اس کے ختم ہوتے ہی مصنف کو خود اپنے  
 افسانہ وحیات کے انجام کا خیال آجاتا ہے اور آداب افسانہ نگاری بھول بھال، بے اختیار ہوا  
 ایک ٹھیکے مشرقی اور ایک سچے کلمہ گو کی شان سے نظم میں نہیں نثر میں ناظرین سے التجا کرنے لگتا  
 ہے کہ "اے ناظرین والا تمکین میں دُعا کرتا ہوں اور تم آمین کہتا کہ جس طرح عشق مجازی میں جنوں  
 کا انجام ہوا اسی طرح عشق حقیقی میں ہمارا تمہارا خاتمہ یا خیر ہو۔ آمین تم آمین۔ ترقی پسند بالکل معذور  
 ہے اگر وہ ایسے مٹانے کو ڈرانا نویسوں میں ادنیٰ درجہ دینے سے بھی انکار کر دے۔" <sup>۹۳</sup>

<sup>۸۹</sup> "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۸۲-۸۳۔ <sup>۹۰</sup> حوالہ سابق ص ۸۸

<sup>۹۱</sup> "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۳۹-۱۴۰۔ <sup>۹۲</sup> "اقبالیاتِ ماجد" ص ۲۴

<sup>۹۳</sup> "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۲۰-۲۱

”ان کی شاعری ’واہ‘ کی نہیں ’آہ‘ کی ہے۔ جوش و ولولہ کی نہیں حزن و حسرت کی ہے۔  
 نو عمری میں جو کچھ بھی رہے ہوں لیکن عمر کی پختگی کے بعد تو کھل و میل کے افسانے چھوڑا اور زلف و  
 ابرو کے جنجال سے نکل، بس قوم کے ہو رہے تھے، اور اب وہ تھے اور قوم کے اقبال کا ماتم۔  
 سادہ کوئی سا بھی ہوتا نغمہ یہی ایک نکلتا۔ کسی بڑے سے بڑے زندہ دل ظریف کا جوان چہیتا بیٹا  
 آنکھوں کے سامنے تڑپ تڑپ کر دم توڑ رہا ہو، اس وقت باپ کے دل پر کیا گزر کر رہے گی،  
 منہ قہقروں کے لیے کھلے گا یا آہ و بکا کے لیے؟ زبان پر حسرت و یاس کے کلمے ہوں گے یا کوئی نئی  
 پھبتی سُوجھے گی؟ بس جو حال ہمارا، آپ کا ساری دُنیا کا بیٹوں کے لیے، بھائیوں کے لیے رہتا  
 ہے، حالی کا بھی وہی حال ساری اُمتِ اسلامیہ کے لیے، ساری رت کے لیے، ساری قوم کے  
 واسطے تھا۔“

”ہماری معاشرت جس طرح شیطان کی اعزازی ایجنٹ بنی ہوئی ہے، اس کی تصویر اس سے  
 بڑھ کر لطیف بھی اور پُر درد بھی اور کیا ہوگی؟ لوگ قصے کہانیوں کو محض لطف و تفریح کے لیے  
 پڑھتے ہیں لیکن اس لطف کے ساتھ ہی اگر نفع بھی منظور ہو، بدی کی محفی راہوں کا علم، شیطان  
 کی خفیہ چالوں کا احساس، وطنیت کا صحیح جذبہ اور اشارہ، اخلاص اور خدمتِ خلق کی تربیت بھی  
 اگر مد نظر ہو تو ایسی شیریں خوشگوار گتیں پر ہم چند ہی کے دو خانہ میں دستیاب ہوگی۔“

”یہ آپ افسانہ پڑھ رہے ہیں کہ کسی شیخِ کامل کے حلقہ میں بیٹھے خشیتِ الہی کا درس لے  
 رہے ہیں؟ اور خدا شناسی نہ سہی، خود شناسی کی منزلیں تو بہر حال طے کرتے ہی جا رہے ہیں۔“

”شعر و ادب، افسانہ و محاضرات اس دُنیا اور اس ملک کے اور جس حصہ میں بھی افیون کی  
 گولیوں کا کام دیتے ہوں، ”غیری“ گھرانے کے ایک مرد ”راشد“ کے ہاتھ میں آکر تو وہی زہر  
 عین تریاق بن جاتا ہے اور جس پر دھوکا بربطِ عقلمت کا تھا وہی صُورِ بیداری نکلتا ہے۔“

”وصل کے بے پردہ مضامین، سوزیادہ محاورہ، ہوس پرستی اور مبتدل الفاظ و تراکیب سے  
 ایک بڑی حد تک ان کا کلام بالکل پاک ہے۔ وہ عاشق ہیں مگر شریف عاشق۔ وہ معشوق رکھتے

۱۱۲ ص حوالہ سابق ۱۱۲ ص

۱۱۳ ص حوالہ سابق ۱۳۹ ص

ہیں مگر ان کا مشوق ذہن بازاری نہیں وہ اپنی شخصیت کے لحاظ سے مغربی ہیں مگر ان کی شاعری میں مشرق کی بنیاد پر عاشقانہ شاعری کی جھلک پوری طرح موجود ہے۔" ۱۵

"خیال ہوتا ہوگا کہ ان ناولوں میں (مرزا رسوا) نوجوانوں کے بھلنے اور نوجوانوں کے جذباتِ نفسانی کے بھر پور کانے کا سامان افراط سے موجود ہوگا، لیکن تو یہ کیسے فحش و عریانی الگ رہی، رکاکت و ابتذال بھی کہیں آنے نہیں پایا اور کہیں دو ایک جگہ صحیح مصوری اور سچی عکاسی کو اس کے سوا چارہ نہ تھا، وہاں بھی اندازِ بیان زیادہ سے زیادہ لطیف اشارہ و کنایہ کا رکھا ہے۔ بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ راستے میں کوئی گندی تالی پڑ گئی ہے اور آپ ہیں کہ رومال تاک سے لگائے پ بھپ بھپے ڈگ رکھتے اس سے گزر سے چلے جا رہے ہیں تقریباً ہر افسانہ شریف گھرانوں میں بار پانے کے قابل، پڑھتے جائیے اور حیاتِ بشری میں درک و بصیرت حاصل کرتے جائیے۔ آپ ادھر افسانہ کی لذت میں محو رہیں گے اور ادھر عبرت و ہدایت کے گھونٹ بلا تکلف حلق سے اترتے چلے جائیں گے۔ کوفین کی گولی پر شکر اس طرح پسٹی ہے کہ بڑے ہندی بچے بھی اسے دیکھ کر پھسل پڑیں۔" ۱۶

"اصل شے بے صالح لہڑ پھریا" ادبِ شریف کی تیارسی، فراہمی، ترویج و اشاعت۔

ادبِ شریف سے مراد ہیں نثر اور شعر کی وہ ادبی خدمات جنہیں شریف مرد، شریف بیویاں، شریف بچے اور شریف بچیاں، ہر ملت اور ہر قوم کی پڑھ سکیں، پڑھا سکیں۔ سُن سکیں بہ مذاقی کو مٹائیے، صفائی کو، مستحرائی کو پاکیزگی کو پھیلائیے۔" ۱۷

"زبان کے پہلو کو چھوڑ کر حکمت و معنویت کے رخ پر آئیے تو کتابِ نفسِ بشری سے

متعلق نکتوں اور حقیقتوں سے مالا مال ملے گی۔ لیکن سب وہی اشارے کنایے ہیں۔ یہ خیال بھی کہیں نہ گزرے گا کہ درسِ حکمت و معرفت کا دیا جا رہا ہے، سارے حقائق و معارف کے

۱۵ "مقالاتِ ماجد" ص ۱۵۔ یہ کتابیں جس مضمون سے لیا گیا ہے اس کا نام ہے "غالب کا

ایک فرنگی شاگرد" یعنی ایگزیکٹو ہیدرلی آزاد۔ آزاد کے ضمن میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے

ناظر من کا مضمون "ایگزیکٹو ہیدرلی آزاد" مطبوعہ آج کل دہلی مئی، ۱۹۵۷ء، ص ۱۱-۱۶

۱۶ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۶ ۱۷ حوالہ سابق ۱۷ ص ۱۶۳

یسے اندازِ بیان جو اختیار کیا گیا ہے، وہ حد درجہ سادہ اور بے ساختہ، ہلکے پھلکے فقرے، نرم، شیریں، رسیل مہار ہیں، نہ کہیں اصطلاحات کا نقل، نہ کہیں ادق لغات کے پتھر اور نہ کہیں مغلق اور پیچ دار ترکیبوں کا بار۔<sup>۱۷۱</sup>

”نذیر احمد مولوی تھے، مسلمان تھے، مشرقی تھے اور بڑی بات یہ کہ زندگی کے باطنی ہونے کے قائل تھے۔ زندگی کی ہر سانس ایک معنی لیے ہوئے، دل کی ہر دھڑکن ایک غایت و مقصد لیے ہوئے۔ یہ نہیں کہ بس جب بولتے کوچی چاہا، زبان اٹھالی اور دسے ماری اور جب کھسنے کو موج آئی تو تلم اٹھا کاغذ پر گھسیٹنا شروع کر دیا۔ تو اس کینڈے کا آدمی جب ناول لکھے گا تو سوچ سمجھ کر۔ منزل و نشانِ منزل کی طرف آنکھیں گردو کرے۔“<sup>۱۷۲</sup>

”یوں بھی کہا کرتے کہ شاعری سے مقصود تقریر و آلفظ نہیں۔ یہ تو ایک آلہ ہے نفس کی تربیت و اصلاح کا، اور کہیں یوں ارشاد فرماتے:“

تنخواہ کے لیے ہے نہ ہے واہ کے لیے ہے میری شاعری دل آگاہ کے لیے ہے یہ دعا کہ ترکِ فضولی نصیب ہو جو کچھ کہوں وہ ہو فقط اللہ کے لیے<sup>۱۷۳</sup>

”اس میں شبہ نہیں کہ یہ مثنویاں (عالم خیال، نیرنگِ جمال) ان کی عمر کے اس دور کی یادگار ہیں جب ان (شوقِ قدوائی) کا فن خوب پختہ ہو چکا تھا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ سخنِ سخن کی ہر رائے اپنی سخن گوئی کے باب میں معتبر ہی ہو؟ اور یہ کیا فرض ہے کہ حسین خاقان کو اپنی سخن شناسی میں بھی ملکہ حاصل ہی ہو؟“<sup>۱۷۴</sup>

مندرجہ بالا اقتباسات سے اگر ہم ماجد کا تصورِ شعر و ادب مرتب کرنا چاہیں تو اس کی شکل کچھ یوں بنتی ہے:

۱۔ شاعر کی نظر خاص ہی پر نہیں عام پر بھی ہونی چاہیے۔ سچا شاعر چھوٹی چیزوں سے بڑے نتائج نکال لیتا ہے۔ شعر میں قیمتِ عرض کی نہیں جوہر کی ہوتی ہے۔

<sup>۱۷۱</sup> ”نشریاتِ ماجد“ (حصہ اول) ص ۲۰۵

<sup>۱۷۲</sup> ”نقوش“ جنوری، فروری ۱۹۵۷ء، ص ۲۰۸

<sup>۱۷۳</sup> اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں، ص ۴۰ <sup>۱۷۴</sup> ”نشریاتِ ماجد“، ص ۲۴۱



- ۲۔ شعر و ادب کو برجستگی، شستگی، سلاست و سادگی یا الفاظِ دیگر آمد کا نتیجہ ہونا چاہیے۔
- ۳۔ شعر و ادب کو سلاست و سادگی کے ساتھ ساتھ گہرائی، مطلب کی بلندی اور خیالات کے عمق کا بھی حامل ہونا چاہیے۔
- ۴۔ غزل میں دشوار پسندی ایک بڑا عیب ہے جس نے کئی غزل گوؤں کو غارت کر دیا۔
- ۵۔ ادب کے لیے حسنِ صناعت کی سحر طرازیوں بھی ضروری ہیں۔
- ۶۔ اسلوبِ ادبِ اردو کو تفریس و تعریب سے اجتناب کرنا چاہیے۔ زبانِ اردو اب قائم بالذات اور خود مختار ہے۔
- ۷۔ زندہ ادب وہی ہے جو تھوڑے توحید سے جڑا ہوا ہو۔ جو حق کی طرف بلائے وہی شاعری ہے۔
- ۸۔ آفاق شاعری اسلامی شاعری سے متعارف اور الگ کوئی چیز نہیں۔ بندہ و پروردگار کے تعلق سے بڑھ کر وسیع و عالمگیر تعلق اور ہو بھی کیا سکتا ہے؟
- ۹۔ کہتے ہیں کہ شاعر وہ ہے جو جھوٹ کو سچ بنا کر دکھائے حالانکہ شاعری کا سب سے بڑا اکمال واقعہ نگاری ہے۔
- ۱۰۔ شاعری بعض حالات میں جائز ہی نہیں عین عبادت بن جاتی ہے۔
- ۱۱۔ قومی شاعری نکل و بلبل اور زلف و ابرو کے جنجال میں اسیر شاعری سے زیادہ اہم ہے۔
- ۱۲۔ افسانہ اور ناول وہی اہم اور کامیاب ہیں جو بدی کی مخفی راہوں کا علم مہیا کرتے ہیں۔ وطنیت کا صحیح جذبہ پیدا کرتے ہیں۔ ایثار، اخلاص اور خدمتِ خلق کی صفات پیدا کرتے ہیں۔
- ۱۳۔ شعر و ادب فیعلن نہیں ہوتے۔
- ۱۴۔ ادب و شعر فحش و عریانی سے پاک ہونا چاہیے اور اگر کہیں کسی عریاں منظر کی مصوری ضروری ہو جائے تو رمز و کنایہ کا اسلوب اپنانا چاہیے۔
- ۱۵۔ اصل کام صالح لٹریچر یا "ادبِ شریف" کا تیار کرنا ہے جسے ہر قوم و ملت کے شریف زادے اور شریف زادیاں پڑھ سکیں۔

۱۶۔ زندگی ایک بامعنی فعل ہے۔ ادب کو بھی بامعنی اور منزل اور نشانِ منزل سے پوری طرح باخبر ہونا چاہیے۔

۱۷۔ ادب ذریعہ ہے تہذیبِ نفس اور تصفیہٴ باطن کا۔

۱۸۔ یہ ضروری نہیں کہ تخلیق کار میں اپنے فن کی محاسن شناسی کا ملکہ بھی ہو اور اپنے فن کے بارے میں اس کی رائے معتبر ہو۔

جن مختلف اقتباسات سے مندرجہ بالا نتائج اخذ کیے گئے ہیں، یہ ماجد کے ان مضامین سے لیے گئے ہیں جن کا عرصہ تحریر ۱۹۲۱ء سے ۱۹۵۷ء تک پھیلا ہوا ہے۔ گویا اس مستقل تھنٹس سال کے عرصے میں ماجد کے تصورِ شعر و ادب میں کوئی تبدیلی یا "ارتقا" واقع نہیں ہوا۔ ان مختلف العہد مضامین سے یہ بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں ماجد کے تصوراتِ ادب کی تکرار بھی ملتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ عامی کی تکرار عیب ہوتی ہے اور عالم کی عین صواب! محمد حسن عسکری نے بڑے پستے کی بات کی ہے کہ مغرب میں یہ بات خلوص اور بلندی کی نشانی سمجھی جاتی ہے کہ آدمی اپنے پرنے خیالات چھوڑ کر نئے خیالات اختیار کرتا جھٹے۔ اسے مغرب میں ذہنی نشوونما کہا جاتا ہے۔ مشرق میں ایسے آدمی کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے کیونکہ مغرب کے نزدیک صداقت کوئی مستقل بالذات چیز نہیں اور مشرق کے نزدیک جو چیز مستقل بالذات نہ ہو اسے صداقت نہیں کہہ سکتے۔" ۱۹

مندرجہ بالا تصورِ ادب سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد بیک وقت جمالی، شبلی، آزاد اور امداد امام اثر وغیرہ سے متاثر ہیں۔ وہ جمالی کی طرح شعر و ادب میں سادگی، صفائی اور سلاست کے متنی ہیں اور گل و بلبل کی شاعری سے غیر متاثر اور انہی کی طرح ادب کے افادی اور اخلاقی تصور کے قائل ہیں۔ محاکات اور حسنِ صناعت کا تقاضا کر کے وہ آزاد و شبلی کے جمالیاتی تصور کے قریب ہو جاتے ہیں اور تاثرات کے پر زور بیان میں امداد امام اثر سے متاثر نظر آتے ہیں۔

یہاں اس امر کا واضح کرنا ضروری ہے کہ مشرق میں جمالیات کا تصور مغرب کے تصور

جمالیات سے بالکل الگ ہے۔ مغرب کا جمالیاتی دبستان مبہم اور غیر جانبدارانہ اصولوں کا سماں لیتا ہے۔ اس کے نزدیک ادب محض تخلیقِ سخن کا مکلف ہے۔ خود سخن کا تصور مغرب کے یہاں ایک مجرد تصور ہے۔ جمالیاتی دبستان کے ماننے والے ادب برائے ادب کے قائل ہیں اور زندگی کو اس کا تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ وہ ادب کو کسی مابعد الطبیعی حقیقت سے وابستہ نہیں کرتے اور عباد اور معبود کے رشتوں کا تصور محو کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔ اس طرزِ احساس کا ایک ممتاز مغربی نمائندہ شیلے اپنی کتاب "شاعری کا دفاع" میں شاعر کو معاشرے کی اقدار کا تابع دیکھنے کی بجائے اسے ایک ایسے قانون ساز کا مقام دیتا ہے جو معاشرے پر حاکم ہے۔ وہ خیر اور شر کی ذاتی تعریفیں وضع کر کے ان کی روشنی میں ماضی کے ادب کا محاکمہ کرتا ہے۔ ہومر، ورجیل، تاسو اور رافیل وغیرہ کے افعالِ شنیعہ کے باوجود انہیں پاک اور مقدس سمجھتا ہے۔ یوری پڈیز، لوکن اور سپنسر پر اس لیے طنز کرتا ہے کہ وہ معلمِ اخلاق ہونے کے مدعی ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ان کی شاعری کی تاثیر میں اسی حد تک کمی آگئی ہے جس حد تک وہ ہمیں اپنی توجہ کسی اخلاقی مقصد پر مبذول کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ شیلے نے شاعری کو ایک ایسی قائم بالذات اور ممتاز کل چیز بنا دیا گو یا اسے مذہب کا درجہ دے دیا۔ اس کے خیال میں شاعری ایک ملکوتی جبروتی چیز ہے۔ وہ علم کا مرکز بھی ہے اور محیط بھی۔ وہ سارے علم انسانی پر حاوی ہے اور سارا علم انسانی اس سے مستند اعتبار حاصل کرتا ہے۔ وہ ہر نظامِ فکر کی بیج و بن بھی ہے اور شگوندہ بھی۔ سب نظامِ ہائے فکر اس سے پھوٹتے ہیں اور اسی سے کسبِ ثمر کرتے ہیں اگر وہ سوکھ جائے تو نہ پھل اور نہ بیج دستیاب ہو اور اس خزاں رسیدہ دنیا میں نخلِ زندگی کے وارث اپنے فطری ورثے سے محروم ہو جائیں۔ وہ تمام چیزوں کے پھرے کی رونق، تمام چیزوں کا رنگ روپ ہستے وہ اپنے اجزائے ترکیبی کے حق میں وہی حکم رکھتی ہے جو گلاب کی رنگینی اور بویاں، مٹی، کھاد، پانی، جڑوں، ٹہنیوں اور پتیوں کے حق میں رکھتی ہے یا حسن انسانی علم تشریح الاعضاء کے رموز و الہام اور اجسام کے اندگھن کی طرح کام کرنے والے قوانینِ فساد کے حق میں رکھتا ہے۔" ۱۷

پھر بڑی مشکل یہ ہے کہ خود مغرب کا تصورِ جمال متعین کرنا آسان نہیں بلکہ اس سے بہتر سوال جو عسکری صاحب نے اٹھایا ہے یہ ہے کہ کیا مغرب میں شروع سے آخر تک کوئی ایک نظریہٴ جمال رہا بھی ہے یا نہیں؟ بہر حال ان کے نزدیک مشرق میں الگ سے کوئی فلسفہٴ جمالیات ہے ہی نہیں جمالیات الہیات کا حصہ ہے۔ یہاں جمالیات کی کوئی الگ حیثیت نہیں۔ آپ چاہیں تو الہیات سے اذکر سکتے ہیں۔ واقعہ میں ہے کہ اللہ جُمیلٌ، وَ يُحِبُّ الْعَمَالَ۔

ماجد نے اصل میں اپنے مضامین میں مشرق کے تصورِ ادب کی پاس داری کی ہے۔ اس باب میں وہ ٹھیکہ روایتی نقاد ہیں۔ روایتی تصورِ ادب ہے ہی یہی کہ اگر شعریا ادب حقیقت کے عرفان میں معاون ہوتا ہے ”تو عظیم شعر ہے، پیغمبری کا جزو ہے یعنی شاعری سے کچھ اگے نکل گیا، لیکن اگر یہ شعر عالمِ ناسوت کے اندر ہی رہ گیا تو اس کی قدر و قیمت کم ہوگی مگر عالمِ انسانی کے دائرے میں پھر بھی اہمیت کا مالک رہا۔ اگر یہ شعر عالمِ ناسوت کے پست ترین مظاہر یعنی انسان کے کم ترین افعال اور خواہشات کی نمائندگی کرتا ہے اور اس دائرے سے باہر نہیں نکلتا چاہتا تو یہ شعر تو پھر بھی رہا لیکن قدر و قیمت کے لحاظ سے بہت ہی گھٹیا ہو گیا۔“

گویا اعلیٰ ترین ادب وہ ہو جو اعلیٰ ادارق مراتب وجود کی خیر دے اور وہاں تک پہنچانے کا اہتمام کرے۔ ماجد انہی معنوں میں ”ادب شریف“ یا اسلامی شاعری کے قائل ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اس سے زیادہ وسیع شاعری کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا روم کو دیکھ لیجئے وہ نئے کے نیستان سے الگ ہو جانے کے حادثے سے اپنی شنوی کا آغاز کرتے ہیں۔ نئے خواہ انسان کے لیے استعارہ و علامت ٹھہرے خواہ روحِ انسانی کے لیے، یہ بات بہر حال طے ہے کہ ان کے نزدیک افراد و ارواح کا سب سے بڑا اعزاز یہ ہے کہ وہ اپنی اصل سے پھر سے واصل ہو جائیں۔

ہر کے کو دور ماندا از اصلِ خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش  
ماجد کے نزدیک ادیب کا مقصود اعلیٰ ترین انسانی اقدار یعنی ایشار، اخلاص، نیکی، حسن، سخاوت اور صداقت کی ترویج و تبلیغ ہے گویا ایک لفظ میں کتنا چاہیں تو آدم گری ہے۔

اور تو اور غالب جیسا رندِ آزاد منہ جس کے ماجد بہت قائل ہیں اپنی بعض تخلیقات میں ایک عبدِ عاجز اور مردِ موحّد نظر آتا ہے اور فنِ سخن کو دین کے شیوہ و اسلوب سے مربوط کر دینا چاہتا ہے:

سہ ادب ڈرز دیں جوی و آئیں گزریں      یہ فنِ سخن شیوہ دیں گندیں  
یہ راہے کئی پلو یہ کز پائے تو      درخشد چو خورشید سیمائے تو  
بہ کار سے زوی دست کز ساز تو      دم جبرئیل است ہمزائر تو

دمِ جبرئیل کی یہ ہم رازی و ہم نفسی بغیر زندہ دینی طرزِ احساس کے ممکن نہیں۔ غالب ہو یا اقبال یا ماجد، ہر وہ لکھنے والا جو دینی طرزِ احساس اور مابعد الطبیعیاتی طرزِ فکر کا حامل ہو شعر و ادب کی ایسی ہی تعبیر کرے گا۔ اقبال کہتے ہیں: سہ

شعر را مقصود اگر آدم گری است      شاعری ہم وارثِ پیغمبری است  
اور سہ علم و فن از پیش خیزانِ حیات      علم و فن از خانہ زادانِ حیات

ماجد کی خصوصیات تنقید کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر عبادت بریلوی لکھتے ہیں: "مولانا عبدالماجد پر مذہب کا اثر بڑا گہرا ہے۔ وہ بغیر مذہب کا سہارا لیے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے۔

مذہب کے اسی گہرے اثر کا نتیجہ ہے کہ وہ ایسی باتوں کی طرف زیادہ راغب ہوتے ہیں جن کی نوعیت ماورائی اور مابعد الطبیعیاتی ہوتی ہے۔ وہ ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے جوڑنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ یہ خصوصیت ان کے نظریہ شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔۔۔ مذہب چونکہ ان کے نزدیک زندگی کی اعلیٰ اقدار کا حامل ہے اس لیے شاعری کے متعلق ان کا یہ خیال کچھ تعجب انگیز نہیں۔" لفظ اوپر کے اقتباس میں "مذہب کا سہارا لیے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے" ذہ

ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے جوڑ دینا چاہتے ہیں" جیسے جملے اگرچہ ماجد کے طرزِ تنقید کے باب میں بالکل درست ہیں لیکن محسوس ہوتا ہے کہ لکھنے والے کی خواہش تھی کہ کاش ماجد ہر چیز کا رشتہ عالمِ بالا سے نہ جوڑتے اور مذہب کا سہارا لیے بغیر بھی قدم آگے بڑھاتے۔ اصل میں مصیبت یہ ہے کہ ہمارے ترقی پسند ناقد ماورائیت اور مابعد الطبیعیات کے نام سے بہت چڑھتے ہیں اور ان کا موقف یہ ہے کہ اس دھرتی پر رہ کر محض ہمیں کی بات کی جاسکتی ہے۔

اسی سطحیت نے ترقی پسند تنقید میں ایک خاص طرح کی تنگ نظری، کٹھن تملائیت اور شاو نزم پیدا کر دی ہے اور یہی تنگ نظری ترقی پسند تحریک کے زوال کا باعث بنی۔

مذہب تو توحید کا قائل ہے اور توحید ہر جگہ واحد ہے اس لیے سب سے بڑی آفاقیت اور عالمگیریت تو مذہب ہی کا انعام اور فیضان ہے۔ اسلام کا رب، رُبِّ الْعَالَمِیْنَ ہے؛ پناچہ سچا مسلمان بھی عالمی اندازِ فکر رکھتا ہے۔ مخلوق کا رشتہ خالق سے جوڑنے سے جو عالمگیریت وجود میں آتی ہے وہ "اسیرانِ شکم" کے احاطہ خیال سے باہر کی چیز ہے۔ مہجد کے تنقیدی انکار اگر اسلامی مابعد الطبیعیات سے چھوٹے ہیں تو ایسا تو ہونا ہی چاہیے تھا۔ دُنیا کا ہر بڑا ادب بنیادی طور پر مذہبی رہا ہے۔ مذہب کٹھن تملائیت نہیں ہے۔ یہ نام ہے انسان، خدا اور کائنات کی اس تشلیک کا جس سے توحیدِ فکر پیدا ہوتی ہے۔ مہجد تنقید میں اسی توحیدِ فکر کے علم بردار تھے۔ موجد منتشر خیال اور آشفٹ مغز نہیں ہو سکتا۔

مہجد کی تنقید پر ڈاکٹر سید عبداللہ نے اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے: "یہ بھی رومانی اندازِ نقد و نظر کے لیے شہرت رکھتے ہیں۔ جذبات کی شدت ان کی تنقید کو درہم برہم کر دیتی ہے۔ ثنوی "نہرِ عشق" کی ہیروئن مرجمین کو اینا کر بیننا سے جاملاتے ہیں اور زحر المہجت (مصحفی) کو دریائے عشق کے مقابلے کی چیز قرار دے کر اپنے مصنف کے لیے برتری کی ایک صورت پیدا کر لیتے ہیں۔ ادب پر لکھنے کے لیے ادب کی داخلی شہادتوں کو ضروری سمجھتے ہیں اور چونکہ دبستانِ شبلی سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے ادب کی جمالیاتی قدروں پر بہت زور دیتے ہیں۔۔۔ تنقید جتنی ہے اس میں شدید جذباتی ردِ عمل نمایاں ہے۔" ۱۷

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خود رومانویت کیا ہے اور کیا ایک مذہبی آدمی کی رومانویت ایک عام رومانوی کی رومانویت سے متفاکر نہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ اس ضمن میں خود سید صاحب سے رجوع کیا جائے۔ ان کا ایک مضمون ہے "رومانیت کیا ہے"۔ اس مضمون کی ابتدا میں سید صاحب رومانیت کی "کثرتِ تعبیر" اور اس سے پیدا ہونے والی بے اطمینانی کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر گوٹے سے استشہاد کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ رومانی مسلک مریضانہ مسلک

ہے اور اچھا ادب وہ ہوگا جو کلاسیکیت کے اصولوں کی پیروی کرے گا۔ پھر بتاتے ہیں کہ رومانیت کا ایک ڈھیلا سا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسے اسلوبِ اظہار یا اندازِ احساس کا اظہار کرتی ہے جس میں فکر کے مقابلے میں تخیل کی گرفت مضبوط ہو۔ رسم و روایت کی تقلید سے آزادی، خیالات کو سیلاب کی طرح جدھر ان کا رخ ہو، آزادی سے جتنے دیا جلٹے، کیا رومانیت نام ہے شوقِ بے قیدی اور فوقِ آزادی کا۔ پھر سید صاحب کے بقول بعض رومانی مزاجوں کے معاملے میں یہ ذوقِ آوارہ گردی، ہرزہ گردی کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ گویا خیال ہر قید سے آزاد ہو جاتا ہے۔ ضمیر انسانی کی کشمکش بے کار کی چیز قرار پاتی ہے۔ انفرادیت بفاوت کی سرحدوں کو چھو لیتی ہے (جیسے مثلاً روسو کے معاملے میں)۔ اس کے نظام میں ایلیس ایک اہم رومانی کردار قرار پاتا ہے گویا رومانیت کی صفت بے اعتدالی ہے۔ جیلتوں کی بے لگام آزادی اسی سے جنم لیتی ہے۔ انسان، سبحانات اور تلوات کا غلام بن جاتا ہے۔ عقل پر جذبات غالب آجاتے ہیں۔ رومانی، مروجہ اخلاقیات سے گریزاں ہوتا ہے۔ بے تربیت رومانی غیر مذہب بے تابی کا اظہار کرتا ہے۔ رومانی میں انانیت کا غلبہ ہوتا ہے جو اسے توازن سے دور لے جاتی ہے۔ عقلی اور فکری اندازِ نظر کے مقابلے میں جذباتی اور احساساتی دھماکے کے غلبے کو رومانی دھماکا سمجھا جاتا ہے۔ یہ حقیقت پسندی کی ضد ہے۔ اردو ڈراما میں مصطلحات میں آشفنگی، شوریدگی اور جذب و جنون رومانی مزاج کے قریب قریب ہیں۔ رومانی حال سے زیادہ ماضی یا مستقبل سے دلچسپی لیتا ہے۔ یہ ہے خلاصہ سید صاحب کے مضمون کا۔

رومانیت کے باب میں سید صاحب کے افکار کے خلاصے سے یہ مضمون نکلتا ہے کہ اگرچہ رومانویت کی مثال ”رند ہزارِ شیوہ“ کی ہے مگر پھر بھی اپنے ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں یہ نام ہے جیلتوں کی آزادی اور جذبات کے دھارے پر کٹ کٹ کر بے سمت بستے جلنے کا اور رسم و روایت کی تقلید سے آزادی و بے لگامی کا۔ پھر یہ بھی کہ بے تربیت رومانی غیر مذہب ہوتے ہیں۔ رومانویت حقیقت پسندی کی ضد ہے۔ رومانی حال سے زیادہ ماضی یا مستقبل سے دلچسپی لیتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان مفہام میں کی روشنی میں ما بعد پر مطلق رومانویت کا

لکھ تفصیل کے لیے دیکھیے ان کی کتاب ”مباحث“ کے ص ۳۹۱-۴۰۰

اطلاق ہو سکتا ہے؟ یہ ضرور ہے کہ ماجد کی تنقید پر جذبات کی حکمرانی ہے لیکن یہ جذباتی رویہ ان کے اخلاق، مصلحت اور اسلامی طرز احساس سے بھڑکتا ہے۔ روانیت کی غیر ذمہ دارانہ اور جبلتوں کی غلامانہ روش سے الگ یہ طرز احساس تو ایک ایک سانس کی مسوئیت کا قائل ہے۔ اس باب میں ماجد نے جو کچھ ڈپٹی نذیر احمد کے بارے میں لکھا ہے وہ خود ان پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ ماجد نے لکھا تھا، ”نذیر احمد مولوی تھے، مسلمان تھے، مشرقی تھے اور بڑی بات یہ کہ زندگی کے بامعنی ہونے کے قائل تھے۔ زندگی کی ہر سانس ایک معنی لیے ہوئے، دل کی ہر دھڑکن ایک غایت و مقصد لیے ہوئے۔“

ماجد رومانوں کی طرح ماضی کی طرف بھی یقیناً دیکھتے ہیں لیکن اس لیے کہ ہمارے صلح فکری و دینی سرمائے کا بیشتر حصہ تو ہے ہی ماضی میں۔ اقبال کی طرح وہ

فکر صلح و ادب می بایدت ر جتے سوئے عرب می بایدت

کے قائل ہیں۔ جہاں تک مصحفی کی بحر المحبت اور میر کی دیوائے عشق کے تقابلی کا سوال ہے واقعہ یہی ہے کہ بحر المحبت دیوائے عشق سے آگے کی چیز ہے۔ ماجد نے باقاعدہ تو یہ دلائل کے ساتھ اسے برتر ثابت کیا ہے، محض جذباتی ابال کے ذریعے نہیں۔ مثلاً لڑکی کی رخصتی کے مناظر دونوں شہنوی نگاروں نے دکھائے ہیں لیکن مصحفی کے یہاں لڑکی والوں کی دماغی و نفسی کیفیات کی بھی پوری تشریح ملتی ہے اور یہ اضافہ مصحفی کے کمال کی دلیل ہے۔ ”سچے پھر مصحفی کی مسوری مقتضائے حال سے قریب تر اور جذبات بشری کے زیادہ مطابق“ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ میر کی قادر الکلامی اور وارداتِ قلب کی داد بھی ماجد نے دی ہے اور لکھا ہے:

”بائیں ہمہ تیر پھر تیر ہیں۔ ان کے قلم سے متعدد اشعار (شہنوی) اس قدر دل نشین اور ڈھلے ہوئے نکلے ہیں اور جن میں اس مخصوص اضافہ سے قطع نظر عام وارداتِ قلب اس خوبی سے بیان کیے گئے ہیں کہ بے اختیار زبانوں پر چڑھ گئے ہیں۔ اور لڑکیوں کی مسوئیت سے قریب ہے کہ ضرب المثل کے درجہ تک پہنچ جائیں۔“

۲۰۸ "نقوش" جنوری، فروری، ۱۹۵۷ء، ص ۲۰۸

۲۰۹ شہنوی "بحر المحبت" طبع ثانی (ترتیب: عبدالماجد دیوبادی) ص ۳۱ ۲۰۹ سوال سابق، ص ۲۱

۲۱۰ سوال سابق، ص ۲۱



گویا ماجد جذبات کی رُو میں بہہ کر توازنِ فکر اور محاکمہ سے بے نیاز نہیں ہو جاتے۔ ثنوی زہرِ عشق کے ضمن میں سید صاحب ماجد سے خواہ مخواہ شاکِی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ ماجد زہرِ عشق کی پیر و پون مہجین کو ایسا کر بینینا سے جا بھرڑاتے ہیں تو معلوم نہیں سید صاحب نے یہ بات کیسے لکھ دی کیونکہ ماجد نے اپنے مضمون اُردو کا بدنام شاعر یا گنہگار شہزادیؒ میں کہیں بھی مہجین اور ایسا کر بینینا کا تقابل نہیں کیا! سید صاحب نے یہی بات اپنی کتاب "اُردو ادب (۱۸۵۷-۱۹۶۶)" میں کی ہے اور بتایا ہے کہ طاہر سلطان کے سامنے جو عظیم اختلالِ نصب العین اور سنجیدہ مسئلہ تھا وہ شوق کے سامنے نہ تھا اور یہ کہ "مخدومی عبدالماجد وریا با آدی اپنی روحانی شدت کے زمانے میں نواب مرزا شوق کی ہمت تحسین کرتے رہے ہیں۔" سید صاحب نے زہرِ عشق کی بے شہہ ہمت تحسین کی ہے لیکن "کرتے رہے ہیں" والی بات درست نہیں۔ اُنھوں نے محض ایک مضمون لکھا تھا جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اور جسے مجنوں گورکھپوری نے اپنی مہرتیہ "زہرِ عشق" میں شامل کیا تھا یا جو "مقالاتِ ماجد" میں شامل ہے۔ البتہ ماجد نے اپنے اس مضمون میں ثنوی زہرِ عشق کا شیکسپیر کے المیہ ڈراموں سے چلتا ہوا تقابل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اثر و عبرت انگریزی میں وہ مشرق کے اس بدنام شاعر "کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اس پر" ثنوی زہرِ عشق اور اس کے نقاد کے مصنف محمد حسن نے سید صاحب کے روئے کو طعن و تضحیح کا نشانہ بنایا ہے اور اسے ایک بے تکا تقابل کہا ہے۔ حالانکہ دیکھنے اور سوچنے کی بات یہ ہے کہ ماجد نے شیکسپیر کے المیہ ڈراموں کے صرف وداعی مناظر اور زہرِ عشق کی "آخری ملاقات" کے باب میں موخر الذکر کے زیادہ موثر ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ شیکسپیر کے تمام المیہ ڈراموں پر زہرِ عشق کو ترجیح دے رہے ہیں کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ شیکسپیر کے المیہ ڈراموں میں وداعی ملاقاتوں کے علاوہ بھی حکمت و دانش کا ایسا فریزہ موجود ہے جس کی نظیر زہرِ عشق میں نہیں ملتی۔

کہیں کہیں ماجد کا اسلوبِ تحریر انھیں تاثراتی نقادوں کے قریب لے آتا ہے اگرچہ ماجد

۱۵۷ تفصیل کے لیے دیکھیے "مقالاتِ ماجد"، ص ۱۳۱-۱۵۶

۱۵۸ "اُردو ادب (۱۸۵۷-۱۹۶۶)"، ص ۱۳

۱۵۹ دیکھیے ان کی کتاب کے ص ۵۹-۹۳

ان معنوں میں تاثراتی نقاد نہیں کہے جاسکتے جن معنوں میں پیٹر اور روپے وغیرہ کو تاثراتی نقاد کہا گیا ہے۔ ماجد مخصوص فن پاروں کا کسی قدر تجزیہ اور تحلیل بھی کرتے ہیں۔ ویسے خود تاثراتی تنقید اس قدر آسان چیز نہیں جتنی سمجھ لی گئی ہے۔ تاثراتی تنقید تو عبارت ہے فن پارے کی تخلیق تو ہے۔ اور تخلیقی مزاج سے عادی نقاد فن پارے کی تخلیق تو اور اس کے نتیجے میں جو دیں آئے والے تاثرات کے اظہار پر قادر نہیں ہو سکتا۔ فن پارے کی باز آفرینی خاصا مشکل کام ہے۔ نقاد تو بقول روپے الفاظ، آواز یا رنگوں سے شروع کر کے تاثرات تک پہنچتا ہے، یعنی وہ صورت سے تاثرات کی طرف بڑھتا ہے اور اس طرح فن پارے کو از سر نو تخلیق کرتا ہے اس لیے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ کسی فن پارے کو پرکھنے کا تنقید کے پاس اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے کہ وہ براہ راست فن پارے سے سوال کرے اور اس سے براہ راست زندہ، جیسا جاگتا تاثر حاصل کرے۔ اگر ایک دفعہ یہ جیسا جاگتا تاثر حاصل ہو جائے تو اس کے بعد ساری محنت اس بات کے تعین میں رہ جاتی ہے کہ زیر مطالعہ فن پارے میں کون سی چیزیں فن کی خالص پیداوار ہیں اور کون سی حقیقی معنوں میں فن کی پیداوار نہیں ہیں۔ تنقید کا کام یہ ہے کہ وہ بتائے کہ سب کچھ کیسے ہوا۔ اگر یہ عمل صحیح طریقے سے کیا جائے تو پھر ماضی کا سارا فن معاصر فن بن جاتا ہے۔<sup>۱۹</sup>

ماجد نے متعدد ایسے مضامین لکھے جو اصلاً بعض فن پاروں کی نو دریافت کا حکم رکھتے ہیں۔ انہوں نے واقعتاً ماضی کے بعض فن پاروں کو معاصر فن پاروں کی صورت دے دی۔ محمد علی جوہر کی شاعری ہو یا نمنال چند لاہوری کا قصہ گل بکاؤلی، نواب مرزا شوق کی ثنویات ہوں یا اردو کے چند مظلوم ادیب، راشد الخیری کی ناول نگاری ہو یا رسوا کے قصے یا پھر شوق قدوائی کی ثنویات، ماجد نے ہر جگہ فن پاروں سے براہ راست سوال کیا اور ان تک پہنچے اور اپنے مضامین میں بعض ایسے حقائق سامنے لائے جن تک سطح میں اور ”موج شمار“ نگاہ پہنچ ہی نہیں سکتی تھی۔ ماجد کا زاویہ نقد چونکہ اصلاحی اور اخلاقی ہے اس لیے وہ ہر جگہ پند و موعظت اور عبرت و نصیحت کا سامان پیدا کر لیتے ہیں۔ مثلاً ان کا مضمون ”اردو کا ایک بدنام شاعر یا گتہ کار شہزادی

ہی دیکھیں جس کا ابھی اوپر ذکر ہوا ہے۔ اس مضمون کے ذریعے گویا ماجد نے نواب مرزا شوق کی اس نووریافت کا فریضہ سرانجام دیا جس کا آغاز کسی قدر حالی سے ہوا۔ جس زمانے (۱۹۲۷ء) میں یہ مضمون شائع ہوا اُردو دنیا بکثیت مجموعی نواب مرزا شوق کو بھولتی جا رہی تھی۔ خود ماجد نے اپنے اس مضمون میں اس "شوق فراموشی" کا سبب بھی بتا دیا ہے اور لکھا ہے کہ "مشرق کم از کم اسلامی مشرق اپنی جبلت کے لحاظ سے مجبور ہے کہ قدر شرم و حیا کے جذبات کی کرے، عزت کی مسند پر جگہ شرافت کے لیے خالی کرے اور تحریری شہدین کی عزت و وقعت اس کی سرشت کے مخالف ہے۔ جس طرح ہر فرد ایک مخصوص طبیعت اور خاص مزاج رکھتا ہے، ہر قوم کا بھی ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے۔ ہر تمدن کی بھی ایک مخصوص سرشت ہوتی ہے۔ قومی زندگی کی جو کارروائیاں اس عام مزاج سرشت کے مخالف ہوتی ہیں وہ کبھی قوم کے توام میں تمہیں داخل ہونے پاتیں۔ قومی تمدن کا مستقل نظام انہیں اپنے میں جذب کرنے و قبول کرنے اور اپنا جزو بنانے سے انکار کر دیتا ہے اور نظام تمدن کا ایک برا مظہر ہر قوم کا شعر و ادب ہوتا ہے۔ شوق کی گھلی ہوئی عریاں نگاری، مشرق کے ذوقِ سلیم کے مخالف تھی، بگڑی اور اُجڑی ہوئی تہذیبِ اسلامی کے بھی منافی تھی اس لیے اسلامی مشرق نے شوق کی تمام دوسری شاعرانہ خوبیوں کے باوجود ان کے لیے اپنی فہرستِ مشاہیر میں کوئی جگہ نہ رکھی اور نام کو یا نکل "گم نام" ہونے سے بچا کر رکھا بھی تو "بد نام" کر کے زندہ رکھا۔"۔

ماجد کی خاص روش یہ تھی کہ وہ گلستان میں کائناتوں کی تلاش نہیں کرتے بلکہ کائناتوں میں بھی رنگارنگ کے پھولوں کا نظارہ کرنے اور کرادینے پر قادر تھے۔ چنانچہ نواب مرزا شوق کی "زہرِ عشق" سے بھی انہوں نے حکمت و دانش اور پند و نصائح کشید کر لی اور آخر میں یہ لکھا:

"مشرق کے بد نام سخن گو، اُردو کے بد نام شاعر، رخصت! تو دردِ بھیرا دل رکھتا تھا۔

تیری یاد بھی دردِ دالوں کے دنوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرمستیوں کی داستان کو خوب پھیلایا، شاید کسی کی رحمت بے حساب پر تکیہ کر کے لیکن اتنی غافلوں اور سرمستوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر

بھی خوب زلایا، کسی کی عظمت بے پایاں کا خوف کر کے۔ عجیب کیا کہ خدائے آمرزگار اور اس عالم کا ستارہ اور اس عالم کا غفار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامنِ عفو و مغفرت کے ساتھ میں لے لے لے۔ شہ ماجد کا مضمون "تائبہ کی موت" (اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں) بھی ان کی اسی روشِ خاص کا ترجمان ہے۔

ماجد نے پریم چند کے ناولوں کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا تھا "شرافت ان کی تحریر کی جان ہے اور پاکیزگی ان کے قلم کا ایمان۔ منظر کیسا ہی گندہ ہو ان کی نظر انتخاب ہمیشہ انہی عنصروں کو چن لیتی ہے جو نفس کو نہیں روح کو تڑپائیں، جذبات کے سفلی نہیں علوی حصے کو گرہائیں اور بدی کی نہیں نیکی کی قوت کو حرکت میں لائیں۔" شہ

واقعہ یہ ہے کہ ماجد نے جو بات پریم چند کی شرافتِ فن اور تلاشِ خیر کے بارے میں لکھی ہے، وہ خود ان کی جملہ تقریروں اور تنقیدات پر صادق آتی ہے۔ ماجد کی اس روشِ خاص کا ذکر کرتے ہوئے معارف کے تبصرہ نگار "م" (غالباً معین الدین ندوی) نے "مضامین عبد الماجد دریا بادی" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"مولانا عبد الماجد صاحب دریا بادی کے سینکڑوں بیش قیمت مضامین "سچ" اور "صدق" کے صفحات میں بکھرے ہوئے ہیں۔ ادارہ اشاعتِ اردو حیدرآباد (دکن) نے ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ایک لڑی میں پرو دینے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ مولانا کے مضامین پر کچھ لکھنا آفتاب کو چراغ دکھانا ہے۔ ان کا دائرہ تحریر معلوم و متعین ہے۔ موضوع اور عنوان کوئی بھی ہو، اس کا مقصد صرف احکامِ دین کی تبلیغ اور مغربیت کا انسداد، مسلمانوں کی اصلاح، پسند و موغظت اور عبرت و بصیرت کا ہوتا ہے۔ ان کی تقریروں کے سارے خطوط خواہ وہ کسی مرکز سے نکلیں اسی دائرے پر ختم ہوتے ہیں۔ غالب کی مصلحت اندیشی یہ تھی کہ ان کو مشاہدہِ حقیقی کی گفتگو کے لیے بادہ و ساغر کا پیرایہ اختیار کرنا پڑتا تھا۔ مولانا کی دیدہ وری یہ ہے کہ ان کی نگاہ بادہ و ساغر میں تبلیغِ حق کا پہلو تلاش کر لیتی ہے اور وہ ان گوشوں سے خدمتِ دین کے پہلو نکال لیتے ہیں جہاں دوسروں کی نگاہ مشکل پہنچ سکتی ہے۔ ہر مضمون دینی روح کا مظہر اور

ادب وانشاء کا مرتب ہے۔ خالص مذہبی مضامین بھی ادب وانشاء کی لطافتوں سے خالی نہیں۔<sup>۳۵</sup>  
 اقتباس درج بالا سے اندیشہ یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے ماہد اپنے اصلاحی اور اخلاقی جوش  
 تحریر میں فن پارے کی فنی اور جمالیاتی معنویت سے غافل ہو جاتے ہوں لیکن ایسا ہرگز نہیں۔  
 اکبر کے "اخلاق و معاشرت" پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے انھوں نے ایک جگہ جو کچھ لکھا ہے،  
 وہ واضح کرتا ہے کہ ماہد شاعری سے پہلا مطالبہ شعریت کا کرتے ہیں:

"کیلیاتِ سوم میں اصلاحِ معاشرت ہے، تزکیہٴ اخلاق ہے، شعائرِ اسلامی کا ایجا ہے،  
 تہذیبِ اسلامی کی تجدید ہے اور یہ وعظ سطر سطر میں موجود ہے لیکن ہاں وہ حالی کی طرح خشک  
 واعظ نہیں، وہ پہلے شاعر ہیں پھر کچھ اور۔ پہلے ظریف ہیں پھر مصلح، پہلے نقاشِ فطرت ہیں پھر  
 معلمِ اخلاق، ان کی مجلس میں شراب کے گھاس گردش میں رہتے ہیں، خوش رنگ یغنی کے پیالے  
 تقسیم نہیں ہوتے۔"<sup>۳۶</sup>

۱۹۱۹ء میں جب ماہد الحاد سے دوبارہ اسلام کی طرف لوٹے تو ان میں نو مسلموں کا سا جوش  
 تھا اور ایسا ہی ہونا چاہیے تھا۔ اس دور میں ماہد نے تصوف کی کتب کا کثرت سے مطالعہ کیا۔  
 تصوف سے اس عمومی دلچسپی کے نتیجے میں ان کا مضمون "قصہٴ بکاؤلی اور مسائلِ تصوف" نامہ میں  
 آیا جو ہماری تحقیق کے مطابق ان کی "نومسلی" کے دور کی اولین یادگار ہے۔ یہ مضمون جولائی ۱۹۲۰ء  
 کے معارف میں شائع ہوا۔ بعد میں یہ خاصی حذف و ترمیم کے ساتھ "مقالاتِ ماہد" میں بعنوان  
 "جھوٹ میں سچ" شائع ہوا۔ یہ مضمون ماہد کے اہم ترین تنقیدی مضامین میں شمار ہو سکتا ہے۔  
 اس مضمون سے مغرب اور مغربی ادب و ثقافت، مشرق اور مشرقیات اور داستانی علامت کی معنویت  
 کے بارے میں ماہد کے موقف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ مغرب میں تو داستانی علامت کی تشریح و  
 توضیح پر خاصا کام ہوا ہے اور اس باب میں کیسیسر، کیٹھلمین، رین اور مرسیا ایلیاد وغیرہ کے  
 نام لیے جاسکتے ہیں لیکن ہمارے تنقیدی سرمایے میں داستانی روز و اسرار کی نقاب کشائی کرنے  
 میں ماہد کا شمار سابقوں الاؤلون میں کیا جاسکتا ہے۔ مضمون کی ابتدا میں ماہد نے کینٹنگ  
 کی ایک مشہور نظم کا مصرع "مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب، دونوں کبھی متحد نہیں ہو سکتے"

نقل کر کے اس پر حاشیہ چڑھایا ہے۔ کیا جو خیال اس شعر میں ادا کیا گیا ہے اس کی واقعیت سے انکار ممکن ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں کہ مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور دونوں میں "بعد المشرقین" حائل ہے۔ فضائل و رذائل کا سوال الگ ہے لیکن اس حقیقت سے کسی کو انکار ہو سکتا ہے کہ صورت و شکل، رنگ روپ، قدر و قامت، زبان و لہجہ، رسم و رواج، اخلاق و معاشرت، وضع و لباس، مذہب و عقائد غرض ایک ایک چیز میں مشرقی مغربی سے الگ ہے۔<sup>۵۷</sup>

"ان تمام امتیازات و اختلافات کو اگر کسی بڑے اصول کی ماتحتی میں لانا چاہیں تو صرف دو الفاظ کافی ہوں گے: روحانیت و مادیت۔ روحانیت کا گوارہ مشرق ہے اور مادیت کا المبادیٰ مغرب ہے۔ ریل اور تار برقی، ہوائی جہاز اور مشین گن مغرب کے اختراعات ہیں۔ مذاہب عالم مشرق کی پیداوار ہیں۔ خود حضرت مسیح کا جن کے خدا ہونے پر سارا مغرب متفق اللفظ ہے (گو علماء انہیں خدا کیا معمولی انسان سے بھی فرد تر سمجھتا ہے) مولد و منشا بھی مشرق تھا۔ مغرب کو کپلر و نیوٹن، مارکونی و ایڈیسن، پاسٹیور و ڈارون پر نانا ہے جنہوں نے علوم مادی کے خزانوں کی گنجیاں ایک ایک کے ہاتھ میں دے دیں۔ مشرق ان کے مقابلے میں کرشن و گوتم بدھ، کنفیوشس و زرتشت، رومی و جیلانی کے نام پیش کرتا ہے جو اقلیم باطن کے غیر فانی تاجدار ہوئے ہیں۔"<sup>۵۸</sup>

<sup>۵۷</sup> "معارف" جولائی، ۱۹۲۰ء، ص ۱۲

<sup>۵۸</sup> ماجد کے اس بلیغ اشارے کے مماثل مغرب کے ممتاز و جدید ناقد ریٹے گینوں کے چند جملے ملاحظہ کیجیے۔ دیکھتے ہیں:

"It is said that the modern West is Christian, but this is a mistake: the modern outlook is anti-Christian because it is essentially anti-religious; and it is anti-religious because in a wider sense it is anti-traditional; it is this that gives it its particular character and causes it to be what it is."

Rene Guenon: Crisis of the Modern World, P:95

<sup>۵۹</sup> "معارف" جولائی، ۱۹۲۰ء، ص ۱۳-۱۲

پھر ماجد مشرق و مغرب کی اصنافِ ادب میں شامل افسانے کا ذکر کرتے ہوئے دونوں کے بعد القطبیں کو واضح کرتے ہیں، ”مشرق و مغرب کے افسانوں میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے نہ صرف ان ظاہری حیثیات سے تخصیص ”ناول و افسانہ“ کے درمیان مابہ الامتیاز قرار دیا جائے بلکہ اصلی روح یا سپرٹ کے لحاظ سے تخصیص مشرق و مغربی ایک دوسرے سے محض طرزِ ادا و پیرایہ افسانہ گوئی کی بنا پر ممتاز نہیں ہوتے بلکہ جانِ سخن و مغزِ کلام کے لحاظ سے بھی بالکل الگ الگ ہوتے ہیں۔“ ۱۵

اس کے بعد ماجد مشرق و مغرب کے اکابر افسانہ و قصہ نگاروں کا تعاقب کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ جو مشرقی افسانے مذہبِ جماعت کے نزدیک عامیات اور مبتذل سمجھے جاتے ہیں اور بقول ماجد واقعاً ان میں فحش و ابتذال کی مثالیں قدم قدم پر ملتی ہیں، ”اگر تلاش کیا جائے تو ان دریاؤں میں موعظت و اخلاق، تزکیہ نفس و صفائے روح کے موتی بکثرت دستیاب ہوں گے بلکہ اکثر یہ ثابت ہو گا کہ مجاز کے پردہ میں پوری داستانِ حقیقت و معرفت بیان ہو رہی ہے۔ حافظ کے جام و بادہ، ساقی و پیمانہ، ابر و میخانہ کے معانی سے کون ناواقف ہے؛ لیکن دراصل مطالبِ عالیہ کی رمزِ بیانی کے لیے خواہر حافظ جیسی جلیل القدر ہستیوں کی تخصیص نہیں بلکہ مشرق کا یہ عام مذاق ہے کہ رندی و عاشقی کے مصطلحات میں حقائق و معارف کی تسلیم دی جاتی ہے۔“

”الف لیلہ و داستانِ امیر حمزہ، بوستانِ خیال و طلسمِ ہوش ربا، اس نوعیت کی کتابوں میں سے کوئی بھی اس قابل نہیں سمجھی جاتی کہ آج اس کا نام شائستہ و تعلیم یافتہ جماعت کے سامنے بغیر کسی شدید مضحکہ کے لیا جاسکے؛ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر کتاب باوجود خوارقِ عادت کے تذکرہ اور پیرایہٴ بیان کے ابتذال کے ایک گنجینہٴ اسرارِ تصوف ہے جس کے نظر آنے کے لیے کسی غیر معمولی روحانی بصارت و بصیرت کی ضرورت نہیں البتہ یہ ضرور ہے کہ مغربی سطحیت کی جو عینک آنکھوں پر چڑھی ہے اسے اتار کر رکھ دیا جائے۔“ ۱۶

ماجد کے خیال میں یہ داستانِ مجاز نے حقیقت کی طرف عطفِ توجہ، مسئلہ خیر و شر کی

جاندار توحیح اور فلسفہ عشق کے نکات کی وضاحت کے ضمن میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔  
مضمون کے آخر میں لکھتے ہیں کہ،

”قصہ گل بکاؤلی کا اخلاقی حیثیت سے مشرقی لٹریچر میں کوئی درجہ نہیں اور اگر ہے تو وہی جو انگریزی لٹریچر میں رینالڈز کے ناولوں کا ہے۔ یاس بھراں کا ایک ایک ورق رینالڈز کے نہیں شیکسپیر وٹسلا کے دفتر تصانیف پر بھاری ہے۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ رومی وغزالی، سعدی و حافظ کے مقابلے میں لائے کے لیے مغرب کو اپنے کسی فرزند کی تلاش کرنے میں کسی سخت دقت پڑے گی۔ ایسی حالت میں اگر لوہپ میں ڈارون پیدا ہوں اور ایشیا میں منصور تو حیرت دم کرنا چاہیے۔ اُدھر توت، اجناد و اکتشاف کا نتائے کمال یہ ہے کہ انسان فی الاصل بند رہے اور ادھر انتہائے خود رفتگی و بدستی میں بھی یہ صدا نکلتی ہے کہ انسان فی الاصل خدا ہے۔“ نلفہ

سوال یہ ہے کہ کیا یہ محض خوش خیالی یا منکبرانہ ادعا طرازی یا مخدوب کی بڑے بہ حقیقت ہے کہ اپنی واقعیت میں ماجد کا یہ دعویٰ اتنا بے اصل نہیں۔ سارا معاملہ اصل میں طرز احساس کا ہے اور اس ضمن میں مشرق اور مغرب کے طرز احساس اور نتیجتاً طرز انشا و تحریر میں زمین آسمان کا فرق پیدا ہو چکا ہے۔ ڈسپینگلر تو یہاں تک کہتا ہے کہ ایک کچھ دوسرے کچھ کا طرز احساس مستعار لے نہیں سکتا۔ اس کے خیال میں تو ہر کچھ زمان و مکان کے ایک مخصوص تصور کا حامل ہوتا ہے۔ پھر ہر کچھ اپنے اظہار کی مختلف شکلیں پیدا کرتا ہے جو اسی کے ساتھ جاتی ہیں ساجد کے موقف کی مزید وضاحت کے لیے محمد حسن عسکری کا مضمون ”یہودی مغرب کا انجام“ قابل ملاحظہ ہے۔ اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں،

”میر حسن کی شنوی پارڈی کا ناول نہیں۔ دونوں کا تہذیبی پس منظر بالکل الگ ہے۔ اور ہر تہذیب کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے فن کی شرائط اپنے آپ مقرر کرے یعنی انسان کو اپنے طریقے سے سمجھے۔ مغربی ادب میں فرد کے افعال اور احساسات کا تعین خود اس کی شخصیت کرتی ہے۔ ہمارے ادب میں ان باتوں کا تعین سماجی روایات کرتی ہیں۔ طرز احساس کے فرق



کو سمجھے بغیر ہم پر وہی مغربی کریں گے تو مسٹر میکالے تک ہی رہیں گے۔<sup>۹۱</sup> لیکن پھر بھی یہ بات بہر حال ملحوظ رہنی چاہیے کہ مغرب کو تمام تر شیطنیت کا مرکز قرار دینا اور مشرق کو کلیتہً فضائل کی خانقاہ گردانا ایک طرح کی انتہا پسندی ہے۔

یہاں ضمناً اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ ماجد اصلاً تنقید و انشاکے آدمی تھے، ادبی تحقیق کے نسبتاً کم۔ مذہبِ عشق یا قصہ نگار کا تعارف کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ۱۱۴۲ھ میں شیخ عزت اللہ بنگالی نے اسے فارسی زبان میں مرتب کیا<sup>۹۲</sup> حالانکہ عزت اللہ بنگالی کے دیباچے سے جس کا نہال چند لاہوری نے ترجمہ کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ قصہ تمام تر فارسی میں نہیں لکھا گیا تھا بلکہ آدھا فارسی میں لکھا گیا اور آدھا ہندی میں۔<sup>۹۳</sup> پھر ماجد نے لکھا ہے کہ نہال چند لاہوری کے ترجمہ مذہبِ عشق کا سنہ معلوم نہیں، حالانکہ خود لاہوری کے دو طبع زاد قطعاً تاریخ میں جن سے عیسوی اور ہجری سینن بالترتیب ۱۸۰۳ء/۱۲۱۴ھ نکلتے ہیں۔

ماجد چونکہ روایتی طرزِ احساس کے مالک تھے اور تصوف کے عملی رواجوں اور نظری پہلوؤں سے واقف تھے اس لیے وہ بزرگانہ تصرف کے بھی قائل تھے۔ امیر خسرو پر اپنی ایک نشری تقریر میں چھوٹی ہی عمر میں امیر خسرو کی قادر الکلامی کا ذکر کرتے ہوئے جہاں ان کی ذہانت و فطانت کا اعتراف کرتے ہیں وہاں اسے خواجہ نظام الدین اولیا کی نظر قبولیت و عنایت کا کرشمہ اور فیضِ صحبت کا نتیجہ بھی قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں: "امیر ابھی آٹھ سال کے بچے تھے کہ پدر بزرگوار نے شیخ وقت، عارف باللہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیا کے قدموں میں لاڈ ڈال دیا اور خواجہ کی نظر قبول اس وقت پڑ گئی، ادھر خود جوہرِ قابل اتنے بڑے صاحبِ نسبت سے نسبت کہیں بے کار جاسکتی تھی۔ دن دو دن رات چوگنی ترقی شروع ہو گئی۔ قمقمہ "کرنٹ" آجانے سے جگمگا اٹھا۔۔۔ اس مرتبہ راز و نیاز اور اس درجہ اختصاص کے بعد اس میں حیرت ہی کیا رہ جاتی ہے کہ اس پایہ کا کلام ایک کس کی زبان سے ادا ہو لے؟"<sup>۹۴</sup>

۹۱ محمد حسن عسکری، ستارہ یا بادبان، (۱۹۷۷ء) ص ۱۰۸۔<sup>۹۲</sup> "معارف" جولائی، ۱۹۲۰ء ص ۱۹۔

۹۳ ملاحظہ ہو "مذہبِ عشق" (نہال چند لاہوری) مرتبہ خلیل الرحمن داؤدی، ص ۱۲۔

۹۴ "نشریات ماجد" (حصہ اول)، ص ۱۴۲-۱۴۳۔

ایک اور بات جو ماجد کی تنقید کے باب میں قابلِ تعریف ہے یہ ہے کہ عموماً دیکھا گیا ہے کہ اردو کے بیشتر نقاد شاعری کی تنقید لکھتے ہیں اور نثری ادب سے بالعموم اور ناول و افسانہ سے بالخصوص صرف نظر کرتے ہیں۔ شاید وہ بزعم خویش یہ سمجھتے ہیں کہ شاعری پر تنقید لکھنا آسان ہے اور ناول یا افسانے پر تنقید لکھنے کے لیے ضخیم چیزیں پڑھنا پڑتی ہیں۔ ماجد اس باب میں ان تنقید نگاروں سے مختلف ہیں اور انہوں نے اپنے معاصر ناول کا اچھا مطالعہ کر رکھا تھا۔ اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے نذیر احمد، شرر، پریم چند، مرزا ہادی رسوا اور راشد الخیر (اور کسی حد تک ایم اسلم وغیرہ) کے بیشتر ناولوں کا مطالعہ کر رکھا تھا اور ان میں سے بعض کا محاکمہ بھی کیا تھا اور ان سے اپنے مخصوص میلان کے عین مطابق حکمت و موافقت بھی متحدہ کر نکال لی۔ اس ضمن میں ان کا مضمون "مرزا رسوا کے قصے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے" کئی حوالوں سے لائقِ اعتنا ہے اس کے مطالعے سے ماجد کے تنقیدی منہاج کے اس پہلو پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ وہ کسی فن کار پر لکھتے وقت ضروری پس منظر بھی مینا کرتے ہیں۔ ماجد نے یہ طریق کار اور بھی متعدد جگہوں پر اپنایا ہے مثلاً "جوہر اور ان کی شاعری" میں جوہر کی شاعری کے ابتدائی موثرات کا تفصیلی پس منظر مینا کر دیا ہے لیکن بعض جگہ وہ اس قدر تفصیل میں نہیں جاتے محض چلتے ہوئے اشارے کر دیتے ہیں جیسے "مرزا رسوا کے قصے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے" میں محض اختصار سے لکھتے ہیں: "ناول نویسی کی عمر اردو میں مرزا رسوا کی عمر سے بڑی ہے۔ سرشار اور شرر اور دوسرے حضرات اپنے اپنے رنگ میں اس چین کاغذی کی آبیاری کر چکے تھے۔ کتنا چاہیے کہ انیسویں صدی عیسوی کے ساتویں اور آٹھویں دہے میں انگریزی ناول بھی اردو میں خاصی تعداد میں منتقل ہو چکے تھے جب کہیں جا کر مرزا احمد ہادی رسوا لکھنوی بی۔ اے نے انیسویں صدی کے نوے دہے میں اس کو چہر میں قدم رکھا۔" ۱۹۵

ماجد لکھنے والے کی شخصیت پر ماحول و معاشرے کے موثرات کے بھی قائل ہیں لیکن یہ

۱۹۵ اس ضمن میں دیکھیے ان کے مضامین "اردو کے تاریخی ناول" (نقوش و دسمبر ۱۹۵۹) اور

"نذیر احمد کا ایک ناول" (نقوش جنوری، فروری ۱۹۵۷)

۱۹۶ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۱۰

بھی جانتے ہیں کہ شخصیت کی انفرادیت بعض اوقات موثرات کے مقابل ڈٹ کر اپنا اثبات بھی کرتی ہے اور ایک طرح دیگر بھی ڈالتی ہے۔ مرزا رسوا کے باب میں بھی یہی ہوا اور انھوں نے اپنی شاعری کے باب میں عام لکھنوی تصنیع آبی سے الگ اسلوب اختیار کیا۔ ماجد نے اس ضمن میں انھیں جس طرح سراہا ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ انھیں لکھنوی طرز کی مصنوعیت سے کتنی نفرت تھی اور وہ کس قسم کے شعر و ادب کو پسند کرتے تھے؛ مرزا نے آنکھیں جس فضا میں کھولی تھیں اور نشوونما جس ماحول میں پایا تھا، چاہیے تھا کہ خود بھی آنکھ بند کر کے اسی ڈھترے پر چل پڑتے لیکن خدا کی قدرت کہ جب محفل کے گرماتے کو اٹھے تو گل و بلبل، مندی اور سرس، دوپٹہ اور آنچل کے مصنوعی مضامین کی جگہ دل کے جذبات اور قلب کے واردات ہی موزوں ہو کر زبان و دہن سے نکلے۔ ۱۹۹

جہاں تک رسوا کے ناولوں کے تجزیے کا تعلق ہے اس ضمن میں ماجد نے ان کے ناولوں کی بے ساختگی، سلاست، منظر نگاری اور محاکات، موزوں اور برجستہ مکالمات اور جذبات انسانی کی تحلیل و تجزی کو بڑی خوبی سے نمایاں کیا ہے اور رسوا کے افسانہ کے طرز بیان اور زبان کے سلسلے کے "پند نامے" کی تعریف بھی کی ہے۔ پھر انھوں نے بڑی دستِ نظر سے کام لے کر رسوا کے معروف ناول امر او جمان ادا کا تجزیہ بھی کیا ہے اور اپنے اسلوبِ خاص کے ذریعے عبرت آفرینی کی صورتیں بھی نکالی ہیں۔ جب امر او جمان ادا بے شمار دولت کما کر ایک مدت کے بعد اپنے وطن فیض آباد پہنچتی ہے تو اس کا نقشہ ماجد نے یوں کھینچا ہے: "یہ غریب امیرن امر او جمان ادا بن کر بے شمار دولت کما کر اور اسی قدر کرا عین اپنے شبابِ شہرت میں اپنے وطن فیض آباد پہنچی ہیں۔ یورپ ہوتا تو خاکِ وطن خود لسی قابلِ فخر ایکٹریس، ایسی مشہور زمانہ آرٹسٹ "کی بل میں لینے دوڑتی۔ پریس کے نمائندے "انٹرویو" کے لیے جھپٹتے۔ خوش آمدید کے تاروں کا انبار لگ جاتا۔ کس دھوم دھام سے استقبال ہوتا، کیسی کیسی تصویریں چھپتیں، یہاں جو کچھ گزری اسے خود امر او جمان ادا ہی کی زبان سے سنیے اور اگر پہلو میں دل ہے تو پچھلے دل کو ہاتھوں سے سنبھال لیجیے۔ ۱۹۹

ماجد کی اس دستِ نظر اور تنقیدی بصیرت کی داد دیتے ہوئے احتشام حسین نے لکھا ہے:

”ایک خاص طرح کی تنقیدی بصیرت جو تاثراتی اور شخصی ہوتے ہوئے بھی استدلالی رنگ رکھتی ہے اپنی بات کہنے کے جوش میں حقائق کو نظر انداز نہیں کرتی اور جہاں تک ادب کا تعلق ہے اس

کے اخلاقی پہلوؤں پر

زور دیتے ہوئے بھی تخلیق کے ادبی جمالیاتی حسن پر بھرپور نگاہ ڈالتی ہے۔ اس کی بہت اچھی مثال مرزا شوق کی زہر عشق اور مرزا ہادی رسوا کی امر اور جان ادراپر ان کے خیالات ہیں۔ دونوں تخلیقات کے موضوع وہ نہیں جن کی طرف مولانا عبدالماجد پستیدگی کی نظر ڈالیں لیکن جب ان کے فنی اور ادبی محاسن کے ساتھ انصاف کرنے کا وقت آیا تو انھوں نے تحمل سے کام نہیں لیا اور ان پہلوؤں کی داد دی جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔ ۹۹

ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ ماجد کی تنقید نگاری کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے بعض اہم لکھنے والوں کے نسبتاً کم مرفی اور نامکشوف پہلوؤں کی طرف بھی ادبی دنیا کو متوجہ کیا اور بعض ادیبوں کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھا اور دکھایا۔ ایسی ہی شخصیات میں اکبر الہ آبادی اور اقبال شامل ہیں۔

اکبر اور ماجد میں ذہنی و فکری سطح پر مماثلت کے علاوہ تعلقات کی نوعیت اس بات کی متقاضی تھی کہ ماجد اکبر پر کوئی مستقل کتاب لکھتے، ایسا تو نہ ہو سکا لیکن اس کے باوجود انھوں نے اکبر پر متعدد مضامین وقتاً فوقتاً تحریر کیے جو ”اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں“ کی صورت میں بدوں ہو کر شائع ہوئے۔ ان مضامین میں کہیں کہیں خیالات و شعری امثلہ کی تکرار بھی ہے جس سے پڑھنے والا منقض ہوتا ہے اور کچھ مقامات ایسے بھی ہیں جن سے بہر حال اتفاق نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ بات بہر طور کہی جاسکتی ہے کہ اکبر کی فکریات کے بھرپور تعارف میں اپنے زمانے میں اس سے اچھی کتاب نہیں لکھی جاسکتی اور اس سے اکبر پہلی بار ایک گتھی ہوئی مربوط اور متوازن شخصیت کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ اکبر کو ان کے صحیح اسلامی فکری تناظر میں دیکھے جانے کی یہ پہلی باضابطہ کوشش ہے۔

”ہمارے یہاں ایسے نقادوں کی کمی نہیں جو تعصب اور عصبیت اور تنگ نظری اور یک میتی میں امتیاز کرنے سے قاصر ہیں۔ اکبر کو بھی اکثر و بیشتر ایسے ہی نقاد ملے۔ کسی نے انھیں متعصب کہا کسی نے تنگ نظر احوالاً کہہ واقف یہ ہے کہ اکبر عمر میں اپنے سے بڑے اور ہم عمر معاصرین سے زیادہ ٹوٹک اور دیر تک دیکھنے کا بہرہ وافر رکھتے تھے۔ سطح یعنی اور موج شماری کو گھٹنے کا سودا خیال کرتے تھے۔ نقادوں میں ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں جنہوں نے اکبر کی شخصیت اور فن میں تضاد کی نشان دہی کی اور ایسے بھی مل جاتے ہیں جن کے نزدیک اکبر ایک ہنسوڑ اور ظریف شاعر سے زیادہ کچھ نہ تھے اور ان کی طرفت میں کسی گہرے فلسفے کی تلاش کا رے کاراں ہے۔ اکبر کو ان کی زندگی میں اگر چند لوگوں نے ان کے صحیح تناظر میں سمجھا بھی تو ان کی آواز گنبد گرداں میں غلغلہ نہ پیدا کر سکی۔ ان کی شخصیت اور فن پر بعد کی تحریروں میں کچھ اس طرح کی ہیں:

”بعض جگہ وہ چوک گئے ہیں اور نشاءِ خطا کر گئے ہیں۔ انھوں نے مناسب حالات اور مصالحِ وقت کا خیال نہ کر کے بسا اوقات مغربی تہذیب کے درخت کو بیخ و بن سبے اکھاڑنا چاہا ہے۔۔۔ وہ وقت کے ساتھ چلنا نہیں چاہتے تھے۔۔۔“ سکینہ

”در اصل وہ مصور تھے مفکر نہ تھے۔ اپنے زمانے کی تصویر کھینچ لیتے تھے، اپنے زمانے سے آگے انہیں دیکھنا نہ آتا تھا۔۔۔ نئی تہذیب اپنے ساتھ جو برکتیں لائے اکبر نے ان پر نظر نہ کی۔“ آل احمد سرور۔

”سر سید اپنی بہت سی کوتاہیوں کے باوجود ایک نئی دنیا کا خواب دیکھ رہے تھے لیکن اکبر اس ساری بیداری اور زندگی کو محض ایک وقتی ہنگامہ آرائی سمجھتے تھے۔ احتشام حسین ”اکبر کی زندگی کا ماتم یہی ہے کہ وہ نئی روشنی کے نور و تجلی کو بھی ظلمت سے تعبیر کرنا کیے۔ انھیں موتیوں اور جواہروں کے انبار میں صرف سنگ مرمر سے ہی دکھائی دیے۔۔۔ کشن پرشاد کوئل ”اکبر کی شاعری بھی میری ساٹھ سال سے زائد والی شاعری ہے۔ ان کے یہاں سنجیدہ ذہانت یا طنز کی اعلیٰ مثال ڈھونڈنے سے بھی نہیں مل سکتی۔“ خلیل الرحمن اعظمی ”نملہ

یہ صرف چند مثالیں ہیں اس ضمن میں ایک اور متعصبانہ مثال گوپی چند نارنگ کی بھی ہے

جن کے خیال میں اکبر پرستی پاکستان میں ادبی تجدید کے ضمن میں آتی ہے اور انھیں خواہ مخواہ کھینچ تان کر عظیم شاعر ثابت کیا جا رہا ہے، جب کہ بقول ان کے انھوں نے مغرب کی خارجیت سے مشرقیت کا موازنہ کیا۔ وہ فراری، رجعت پسند اور تنگ نظر تھے۔ ان کے کلام کی تمام تر حیثیت ضمنی ہے۔ اکبر لچھے مزاح نگار تو تھے، عظیم شاعر نہ تھے۔ مختصر آیر کہ انھوں نے اپنے اس مضمون میں سوائے اس کے کہ اکبر پر ہونے والے متعدد اعتراضات کی ایک کھتونی بنیادی ہے اور کوئی نئی اور بصیرت افروز بات نہیں کہی۔

اکبر پر ماجد کی کتاب سے اکبر کے خیالات و میلانات، مغرب کے ضمن میں ان کے تصورِ آہندوستان کے سیاسی و تہذیبی عوارض کے ضمن میں ان کے نقطہ نظر اور گہرے بصیرت افروز نکات کی بڑی خوبی سے وضاحت ہوئی ہے۔ ماجد نے اکبر کے بعض اشعار کا موزوں سیاسی و تاریخی پس منظر بھی مہیا کیا ہے اور اشعار میں مستعمل بعض ناموں اور بعض علامتوں کی بھی خوب تشریح کی ہے۔

اکبر کے ضمن میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ انھیں سر سید سے کہ نہ تھی۔ جھگڑا ان مغربی افکار اور تمدنِ جدید سے تھا جو معیار کی جگہ مقدار اور روح کی جگہ مادہ پر مر مشابہ ہے اور جس نے "علم برائے حق" کی عملی تفسیر مہیا کر دی ہے۔ ماجد لکھتے ہیں:

"آفرت کا خیال جانے دیجیے۔ یہ ارشاد ہو کہ تہذیبِ جدید نے اس دنیا کی زیست کی سہولتیں کہاں تک پیدا کیں؟ جینا آسان کر دیا ہے یا مشکل۔ جنگ، ہلاکت، غارت گری، سفالی کے وہ حیرت انگیز آلات و وسائل جو جنگیز و ہلاکو کے وہم و گمان میں بھی نہ تھے کس نے ایجاد کیے ہوتے ہیں؟ موٹر، موٹر سائیکل، ریل، لاری، ٹریم کے روزانہ ناگمانی حادثوں نے ہر بڑے اور تمدنِ شہر میں موت و ہلاکت کا اوسط کچھ گھٹا دیا ہے یا اور بڑھا دیا ہے؟ روزمرہ کی ضروریات، زندگی کی اس کیسائی (اور اب تو نوبت تالیاتی تک پہنچ چکی ہے) کی کوئی مثال پھیل تاریخ میں ملے گی۔ ملوں کی بھرمار، چینیوں کی افراط، انجنوں کی ریل پیل، مل کے زوروں کی آبادی کی گہائی،

۱۹۹ تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "اکبر الہ آبادی پاکستان و ہند کے ایسوں کی نظر میں"

ہر وقت کی گھڑ گھڑاٹھ، ہر گھڑی کے شور و ہنگامے، دم بدم کے دھوئیں نے بڑے بڑے تمدن شہروں کی صحت کا کیا حال کر دیا ہے؟ بڑے شہروں کے شہریوں میں فی صد کتنوں کے دانت درست ہیں؟ معدے ٹھیک ہیں، آنکھیں عینک سے بے نیاز ہیں۔ جو سکونِ قلب، آسائش و راحت، تمدن بیگانہ دیہاتیوں کو حاصل ہے اس کا کوئی حصہ بھی تمدنِ جدید کے پُر آشوب، ہنگامہ پرور، بیجان آفریں مرکزوں میں رہنے والوں کو نصیب ہوتا ہے۔ اس قسم کے سوالات کا حل اکبر کی ترجمان حقیقت زبان یوں پیش کرتی ہے:

تہذیب تو جیسے تم کہتے ہو اس سے اکبر دُنیا بگڑ رہی ہے اب یا سنو رہی ہے  
نقشوں کو تم نہ جانتے غفلت سے مل کے دیکھو کیا ہو رہا ہے آفر کیسی عزر رہی ہے  
دل میں خوشی بہت ہے یا رنج اور تردد کیا چیز جی رہی ہے کیا چیز مر رہی ہے ۱۱۶

تہذیبِ جدید کے ضمن میں انہی خیالات کی بازگشت ہمیں "نشریاتِ ماجد" میں شامل اس مکالمے میں سنائی دیتی ہے جس میں سائنس کی رحمتوں اور زحمتوں کا مکالماتی تقابل کیا گیا ہے۔<sup>۱۱۶</sup> ایک فرق جو اس مکالمے اور اوپر کے اقتباس میں ہے، یہ ہے کہ سائنس کے باب میں اوپر کے اقتباس سے اس کے ہالک و مہلک ہونے کا اعلان کیا گیا ہے اور اس کے مثبت پہلوؤں سے صرف نظر کر لیا گیا ہے جب کہ مذکورہ مکالمے میں اس زاویہ نگاہ کی مذمت کی گئی ہے جس کے نتیجے میں سائنس کی قوتیں زیادہ تر منفی مقاصد کے لیے صرف ہو رہی ہیں۔ پھر وہی سائنس کے فائدہ کے فیصلہ یہ کیا گیا

۱۱۷ "اکبر نامہ یا اکبر میری نظریں"، ص ۱۱۶-۱۱۷

۱۱۸ اس مکالمے کے علاوہ "نشریاتِ ماجد" ہی میں موجود پہلا نشریہ "ہماری زندگی اور اس کے رنگ و ہنگامے" بھی ماجد کے موقف کی بخوبی وضاحت کرتا ہے۔ اس مضمون میں روایت پسند معاشرے کی اعلیٰ اقدار کی پاسداری اور عہدِ جدید خصوصاً مغربی معاشرے کی خود غرضیوں اور اورت پسندی کا پورہ چاک کیا گیا ہے۔ ماجد نے اپنے موقف کی اس خوبی اور اس قدر پُر تاثیر اسلوب میں وضاحت کی ہے کہ قاری ہتھیارا ڈالنے اور مصنف کے ہاتھ میں ہاتھ ڈال کر چلنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اسی ضمن میں "نشریاتِ ماجد" کا ایک اور نشریہ "ہم اپنی زندگیوں کیوں بدلیں" بھی ماجد کے موقف کی تعظیم کے لیے بے حد مدد دہی ہے۔ دیکھیے ص ۱۱۷، ۱۱۸ اور ص ۲۳۲-۲۳۰

ہے کہ

علم را بر تن زنی مار سے بود علم را بر دل زنی یار سے بود  
 ماجد کے جس مضمون (پیام اکبر) کا اقتباس اور پڑیا گیا ہے، ۱۹۲۱ء میں لکھا گیا اور رسالہ  
 اُردو اورنگ آباد میں شائع ہوا۔ ماجد نے بعد ازاں اس مضمون پر متعدد بار نظر ثانی کی اور نظر ثالث  
 ۱۹۵۱ء میں کی لیکن سائنس کے باب میں اپنے قطعی نقطہ نظر پر کسی نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہ  
 کی اور اسے مجموعی حیثیت سے مسلک ہی قرار دیا اور تمدن جدید پر جو سائنس کی "برکات" کا نتیجہ  
 ہے، دیہاتی اور قصباتی تمدن کو ترجیح دی جب کہ محولہ بالا مکالمہ میں جو ۱۹۳۹ء میں ریڈیو (گھنٹوں)  
 سے نشر ہوا، ماجد نے نسبتاً متوازن نقطہ نظر اختیار کیا اور سائنس کو موردِ اِزہام ٹھہرانے کی  
 بجائے آخری نتیجہ یہ نکالا کہ سائنس کی مثال تو اس کشتی کی سی ہے جو بہہ اس لیے رہی ہے  
 کہ پانی اس کے نیچے ہے، وہی پانی اگر اس کے اندر داخل ہو جائے تو اس کی غرقابی کا باعث  
 بن جائے گا۔ گویا سائنس تو ایک ہتھیار ہے جو رحمت بھی ہو سکتا ہے اور زحمت بھی۔  
 اب سوال یہ ہے کہ ان دو خیالات کا نقطہ اتصال کہاں ہے؟ ہمارے خیال میں ماجد کو سائنس  
 سے زیادہ سائنزم سے وحشت تھی۔

جہاں تک سائنس کی ایجادات کے باب میں اکبر کا نقطہ نظر ہے تو ان کے نزدیک بھی یہ  
 ایجادات فی نفسہ بُری نہ تھیں بلکہ ان کی مخالفت اس وجہ سے تھی کہ یہ ایجادات سامراجیت  
 اور استعماریت کے مقاصد کو پورا کر رہی تھیں جو شخص یہ کہتا ہو کہ  
 بن گئے صاحب، ہنر صاحب کا کیا ہے آپ میں؟ کیا کلیں ٹپکیں گی سقفِ منگھہ منس پوش سے  
 اور یہ ترغیب دیتا ہو کہ

غیر ملکوں میں ہنر کو سیکھ، تکلیفیں اٹھا

اسے سائنس دشمن نہیں کہا جاسکتا۔ اصل میں اکبر اور ماجد دونوں سائنس کے نہیں سائنزم کے  
 مخالف تھے جس نے کثرت پیداوار کے بل پر لوگوں کی ہوس کو بڑھا دیا ہے، اور ان کا روحانی  
 سکون چھین لیا ہے جس نے خدا کی جگہ ایک نئے دیوتا کا روپ دھار لیا ہے اور جس نے انسان  
 ۱۹۷۰ء ماجد کی بیان کردہ تمثیل کشتی دراصل مولانا دم سے ماخوذ ہے: آب در کشتی ہلاک کشتی است۔ الخ



کو "قائم بالذات" ہونے کے زعم میں مبتلا کر دیا ہے۔ تہذیب مغرب کے بارے میں ماجد اور اکبر کے نقطہ نظر کو ٹھیک تناظر میں سمجھنے کے لیے کارلائل، مارسکن اور گاندھی جی کے افکار کے ساتھ ساتھ جدید تر لکھنے والوں میں لارڈ نار تھبون کی کتاب "LOOKING BACK ON PROGRESS" کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ممتاز دانشور ریٹے گینوں کی معرکہ آرا کتاب "CRISIS OF THE MODERN WORLD" کا مطالعہ بھی مفید ہو سکتا ہے۔ ریٹے گینوں نے تو تہذیب جدید (یا زیادہ بہتر طور پر سائنسزم) کی مذمت کرنے والے مشرقیوں کے رویے کو بالکل حق بجانب ٹھہرایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"Those orientals who reproach modern Western civilization with being a purely material one are fully justified; it is certainly in this direction exclusively that its development has taken place, and from whatever point of view one may look at it, one is always faced with the more or less direct consequences of this materialization."

آگے چل کر گینوں لکھتے ہیں کہ سائنس نے پچھلی چند صدیوں میں منازل ارتقا طے کی ہیں اور اس ارتقا کا باعث وہ سائنسی طریقہ کار ہے جو باقی تمام طریقہ ہائے کار کی نفی کرتا ہے جس کا مطلب ہر اس علم کی بیخ کنی کے مترادف ہے جو مادی اشیاء سے ماورا ہو۔

"The whole of this "propane" science which has developed during the course of recent centuries is confined to the study of the sensible world, its horizon is bounded exclusively by that world and its methods apply within that sphere only; but these methods have been proclaimed "scientific" to the exclusion of all others, an

attitude which amounts to repudiating the existence of any science not dealing with material things." ۱۶

اب سوال یہ ہے کہ سائنس بحیثیت مجموعی نوع انسانی کے لیے خیر ثابت ہوئی ہے یا شر، اس کا جواب دیتے ہوئے گینوں لکھتے ہیں:

"Even admitting that material development offers certain advantages, though only from a relative stand-point, it may well be asked whether, in view of such consequences as we have been just describing, those advantages are not heavily outweighed by other disadvantages. We are not thinking of the many things of incomparably greater worth that have been sacrificed for the sake of this one type of development, of the higher forms of knowledge that have been forgotten, of the intellectuality that has been destroyed and the spirituality that has disappeared, simply taking modern civilization for what it is in itself it can well be maintained that, if the advantages and disadvantages of what has been brought about were to be compared, the result might even so, on balance, prove to be a negative one. Inventions, which at present go on being multiplied with ever - increasing momentum, are all the more dangerous because they call in to play forces the real nature of which is completely unknown to the people that make use of them; and this demonstrates conclusively the worthlessness of modern science from the explanatory point of view, as knowledge that is to

say, even when limited to the physical sphere; at the same time the fact that these considerations in no wise cause practical applications to be restrained proves that this science is far from being disinterested and that it is industry which is the only real object of its researches"

۱۰۶

اس ضمن میں ایک اور "محرّم رازِ دونِ میخانہ" کی رائے پیش کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ مارٹن سنگز (ایوبیکر سراج الدین) نے اپنی کتاب "ANCIENT BELIEFS & MODERN SUPERSTITIONS" میں ایک جگہ "عمدِ وسطیٰ (یورپ کا "عمدِ ظلمات") کا تقابلِ عمِدِ جدید سے کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عمِدِ وسطیٰ کا یورپ بیمار ضرور تھا۔ درو سے اس کا پورا وجود نذرِ تانہ کا پنتا تھا لیکن اس کا وجود تھا مضبوط اور اس کے دل کی دھڑکن بھی باقاعدہ تھی۔ توں اس کے رگ و ریشے میں دوڑتا تھا لیکن جدید مغربی تمدن کا حال تو ایک ایسے بیمار کی مانند ہے جو اپنی بیماری کے آخری مرحلے میں ہو اور اس کو اس قدر نشہ آور دوائیں کھلا دی گئی ہوں کہ اس کو دردِ مقابلتا کم محسوس ہوتا ہو اور اسے اپنی شدید علالت کا کچھ علم نہیں۔ اس کے دل کی دھڑکن کو مشکل ہی سے ٹٹولا جا سکتا ہے۔ خون رگوں میں منجمد ہے۔ جلد پر جگہ جگہ غلیظ بچوڑوں سے جسم "سرو پراغاں" ہو چکا ہے۔ جسم کے بعض حصے مکمل طور پر مفلوج ہیں اور بیچارہ ہذیبانی کیفیت میں بڑبڑا رہا ہے۔" میں روز بروز صحت یاب ہوتا جا رہا ہوں۔"

ممتاز نقاد رشید احمد صدیقی نے اکبر پر لکھتے ہوئے اکبر کے نقادوں کی دو اقسام بیان کی ہیں اور اس ضمن میں ماجد کو بھی یاد رکھا ہے۔ کہتے ہیں: "اکبر کے نقادوں کی دو اقسام ہیں۔ ایک مولانا عبدالماجد دوسری آلی احمد سردر۔ یہ اتنے اشتیاق نہیں جتنے اقسام ہیں۔ دونوں اپنے اپنے وجود کا جواز اکبر میں ڈھونڈتے ہیں۔ ملتا ہے تو اور نہیں ملتے تو۔۔۔۔۔ مولانا ماجد کا کہنا ہے کہ

اکبر کا کلام و پیام ان تمام فضائل کا ترجمان ہے جو مشرق اور مسلمان کا نمایاں امتیاز رہا ہے لیکن اب وہ فضائل رفتہ رفتہ ٹٹتے جا رہے ہیں۔ سرور کہتے ہیں کہ اکبر مشاق غزل گو اور روایتی قسم کے صوفی تھے۔ الفاظ کے الٹ پھیر سے ہنسنا تے زلت تے تھے، ظرافت سستی، طنز و مزاح سطحی، جباگیر داری نظام کے آوردہ و دلدادہ۔۔۔ اکبر کا میں (رشید صاحب) قائل ہوں اس لیے نہیں کہ ماجد صاحب یا سرور صاحب ان کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں بلکہ اس لیے کہ اکبر پہلے شاعر تھے، کچھ اور بعد میں۔ اکبر نے اپنے عہد میں نہ مولویوں کو مٹنے لگایا نہ ترقی پسندوں سے مرعوب ہوئے۔ مثلاً سرور تو غیر جو کہتے ہوں سو کہتے ہوں (اور اس کا نوٹس خود ماجد نے سختی سے لیا جس کا اندازہ آئندہ سطور سے ہوگا) لیکن اگر ماجد اپنے وجود کا جواز اکبر میں ڈھونڈتے ہیں تو محض اس لیے کہ اکبر اور ماجد دونوں مشرق کے فضائل کے قائل اور بدل معترف تھے اور اکبر اور ماجد کی شخصیتوں میں بعض حوالوں سے مماثلت تام ملتی ہے۔ پھر اگر ماجد اکبر کے کلام و پیام کو مشرق کے فضائل کا نمائندہ سمجھتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ کیا وہ مشرق کے فضائل کے ترجمان نہیں۔ ماجد نے کہیں بھی اکبر کے مٹنے میں اپنے افکار و خیالات نہیں ڈالے۔ انھوں نے ان کے افکار و خیالات کا استخراج ان کے کلام سے کیا ہے۔ اب رہ گیا رشید صاحب کا یہ کہنا کہ وہ اکبر کے اس لیے قائل ہیں کہ وہ پہلے شاعر ہیں اور بعد میں کچھ اور تو خود ماجد صاحب بھی اکبر کے اسی لیے قائل تھے کہ وہ پہلے شاعر تھے۔ اور جو کچھ تھے بعد میں۔ ماجد اکبر کی کلیات (حصہ سوم) پر لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

”کلیات سوم میں اصلاح معاشرت ہے، تزکیہ اخلاق ہے، شاعر اسلامی کا ایما ہے، تہذیب اسلامی کی تجدید ہے۔۔۔ لیکن ہاں وہ حالی کی طرح خشک و اعظ نہیں۔ وہ پہلے شاعر ہیں پھر کچھ اور۔ پہلے ظرافت ہیں پھر مصلح، پہلے نقاشِ فطرت ہیں پھر معلمِ اخلاق۔ ان کی مجلس میں شراب کے گلاس گردش میں رہتے ہیں۔ خوش رنگ، خوش مزہ۔ یعنی کے پیالے تقسیم نہیں ہوتے۔ یہ اس رند پاکباز کی کرامت ہے کہ حلق سے اترتے ہی وہ شراب ”خاند خراب“ نہیں رہ

جاتی، شرابِ طہور ثابت ہوتی ہے۔ لَذِيهَا غَوْلٌ وَلَا نُحْمُ عَنْهَا يُنَزُّ خَمْرًا۔

اکبر کو صحیح تناظر میں دکھانے کی پہلی کاوش ہونے کے باوجود اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ چونکہ "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں" اکبریات کے موضوع پر مستقل تصنیف نہیں ہے اس لیے اس میں وہ شان پیدا نہیں ہو سکی جو ایک مستقل تصنیف کا خاصہ ہوتی ہے۔ چنانچہ اس کتاب سے یہ نہیں گھلتا کہ اکبر کو اکبر بنانے میں کن ابتدائی موثرات نے حصہ لیا۔ ان کی شخصیت کی تخمیر و ترشح میں کن عناصر کا ہاتھ رہا اور ان کا تخلیقی عمل اپنی گہری بنیت میں کیسا بے لور اس کی ماہیت کیا ہے۔ بہر حال اس مجموعہ مضامین میں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے، ایک ہی مرکزی روکام کرتی نظر آتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اکبر حکیم مشرق تھے، ایک عارف باللہ تھے، آخری عمر میں ان کی شخصیت اور فن میں توحید و عرفانیات خوب رچ بس گئے تھے۔ اسی کتاب میں اکبر کے سلسلے میں بعض مطاعن کا پردہ خوبی سے چاک کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ ملکی سیاست میں اکبر کا کوئی حصہ نہیں۔ ماجد نے اس ضمن میں اکبر کا کامیاب اور موزوں دفاع کیا ہے۔ چونکہ ماجد کا اکبر سے معاملہ عقیدت و محبت پر استوار تھا اس لیے بعض جگہ ان کے ساتھ بھی حادثہ ہول ہے کہ ان کا انداز نسبتاً غیر معروضی ہو گیا۔ مثلاً اکبر کا ایک شعر درج کیا ہے اور خدا ہو رہا ہے "کی داد دی ہے حلاکت کے یہاں معاملہ اظہار کی لگنت کا ہے، اسلوب کی ندرت کا نہیں۔ شعر یوں ہے اور ماجد کا اسلوب داد کچھ یوں ۵

خرد پوچھتی ہے یہ کیا ہو رہا ہے صدائے دلی ہے خدا ہو رہا ہے

"خدا ہو رہا ہے" جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب خدا ہی کے ظہور کی مثالیں ہیں۔ اس کو اس نادر اسلوب سے ادا کرنا حصہ ہے اکبر کا۔" ۵

مجموعی حیثیت سے دیکھا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ماجد نے ادب باتوں کے علاوہ اکبر پر اپنے مضامین میں ان کے تدریجی اور فکری ارتقا پر بھی اجمالاً نگاہ کی ہے اور کہیں کہیں اکبر کا بعض دوسرے اہم نکھتے والوں سے تقابل بھی کیا ہے۔ تدریجی فکر کے ضمن میں ماجد کا موقف یہ تھا کہ اکبر جب تک جوان رہے شوخ طبعی بھی جوان رہی اور جب عمر کا آفتاب ڈھلنے لگا تو

۵ "اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں" ص ۹۹ ۵ ۵ حوالہ سابق ص ۲۰۳

اس کے ساتھ ہی ساتھ ظرافت کا تناسب بھی کم ہوتا چلا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ بقول ماجد کلیاتِ اکبر حصہ سوم میں ظریفانہ اشعار دس فی صد بھی نہیں نکلتے اور آخری دورِ شاعری میں اکبر کی عمر ستر کے لگ بھگ تھی اور اب وہ ماجد کے لفظوں میں شاعر سے زیادہ مفکر تھے۔ ان کا دل شہاد و شراب اور چنگ و رباب کے تذکروں سے اچاٹ ہو چکا تھا۔ رواجی اور مجازی تفرزل کا رنگ ہلکا پڑ گیا تھا۔ غزل کتنا بھی اس زمانہ میں کم ہو گیا تھا۔ غزلیات کا حصہ اگرچہ کلیات سوم میں بھی خاصا ہے لیکن درحقیقت غزلیت کا عنصر ان میں بہت کم ہے۔ اس دور میں ان کی شاعری کی زبان بھی کہیں زیادہ منجھ گئی تھی اور استادی اپنی پختگی کو پہنچ گئی تھی۔

شعر و ادب کی تدریج پر نگاہ کا معاملہ صرف اکبر ہی تک محدود نہیں تھا۔ شبلی و اقبال، رسوا و حالی اور دیگر لکھنے والوں پر بھی ماجد نے مہمہ کرتے وقت اس اہم تنقیدی رویے سے ناگاہ اٹھایا ہے، اگرچہ یہاں بھی کام بیشتر اجمال ہی سے لیا ہے۔

اکبر کے بعد دوسرے نمبر پر ماجد نے اقبال اور اقبالیات پر تفصیل سے لکھا ہے۔ "اقبالیات" میں ان کے مضامین کے علاوہ ان کے بیانات بھی شامل ہیں۔ یہاں اس بات کا اعتراف کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات پر ماجد کی بیشتر تحریریں تشریحی اور توضیحی نوعیت کی ہیں لیکن ان کا رخ صمیم ہے اور ان میں اقبال کو ان کے صمیم تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ماجد کے نزدیک اقبال کی حیثیت ایک فلسفی یا شاعر سے بڑھ کر ایک "پیام بر" کی تھی کیونکہ ان کا مقصود آدم گرمی تھا۔ خود اقبال بھی تو کہتے ہیں

شعر ا مقصود ا آدم گرمی است      شاعری ہم دارش پیغمبری است

چونکہ کلامِ اقبال پر ماجد کی نگاہ کامل تھی اس لیے بعض جگہ انھوں نے اقبال کو خوب بصیرت افروز و ادوی ہے اور مثالیں اور تشبیہیں بھی دینی و اسلامی طرز کی لائے ہیں۔ لکھتے ہیں: "بعض صحابہؓ نے دریافت فرمایا کہ امت میں کس زمانے کے لوگ بہتر ہوں گے۔ جو اب میں ہر دور و سر دائر کی زبان سے ارشاد ہوا کہ میری امت کی مثال تو بارش کے قطروں کی سی ہے۔ نہیں کہا جاسکتا کہ اگلے قطر سے بہتر ہے یا پچھلے۔ اقبال کا کلام بھی مسلسل بارانِ رحمت سے کم نہیں، کچھ پتہ نہیں چلتا کہ بہتر کسے اور کسے نہ کیے۔ اور اگر کسی کو اعلیٰ و بلند ٹھہرا بھی لیجیے تو اس کے مقابل میں آخر ذی اوست

کے ٹھہرائے! جب کلامِ سائنے آگیا دل نے کہا یہی خوب اور خوب تر ہے۔ جب کسی دوسرے کلام پر نظر پڑی تو اب قوتِ فیصلہ مغلوب، نگاہِ انتخاب حیران! یہ اور بات ہے کہ انتخاب کی حیثیتیں ہی شروع سے مختلف ٹھہرائیے اور اسی لحاظ سے فیصلہ کر دیجیے کہ خوشی و برستیگی فلاں میں زیادہ ہے، عمقِ فلاں میں بڑھا ہوا ہے، درد و گداز میں فلاں کا نمبر اول ہے و قس علیٰ ہذا" ۱۱۱

یکثرت ناقد ماجد کی ایک قابلِ تعریف خوبی یہ رہی ہے کہ وہ موضوعِ زیرِ بحث کے دہن میں اپنے خیالات نہیں ڈالتے، وہ کلام یا ادب پارے سے غور و استقراء کے بعد نتائج مرتب کرتے ہیں۔ اقبال تک ماجد اقبال کے کلام ہی کے ذریعے سمجھتے ہیں۔ اس لیے اخذِ نتائج میں صحت برقرار رہتی ہے۔ ظن و تخمین، بے انصافی اور خود غرضانہ کھینچا تانی سے انہیں ہمیشہ ابارہا۔ پھر اکبر و اقبال کی مماثلت، فکر کش کرنے والوں میں بھی ان کا شمار اولیں نقادوں میں کیا جاسکتا ہے۔

ماجد کے اسلوبِ تحریر کی انفرادیت اس کے لہجہ میں جلوہ گر ہوتی ہے وہ فکرِ اقبال کا جزیبہ بہت سہولت مگر لہجہ جازدا اختصار سے کرتے چلے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ایک چھوٹے سے جملے میں کتاب کی پوری روح کھینچ آتی ہے مثلاً "ضربِ کلیم" کے بارے میں ماجد کا یہ جملہ کس قدر مہینی بر صداقت ہے، "ضربِ کلیم کا وصفِ امتیازی، حکیمانہ شرفِ نگاہی ہے" ۱۱۲

پھر اقبال پر لکھتے ہوئے (جیسا کہ اس سے پہلے اکبر پر لکھتے ہوئے بھی) ان کے اسلوب میں ایک خاص سر جو شیدگی اور وجدانی لہر بہر پیدا ہو گئی ہے جو موضوع سے ماجد کی گہری روحانی مناسبت کا پتہ دیتی ہے۔ مثلاً "ضربِ کلیم" ہی کے ضمن میں لکھتے ہیں:

"گھر کے مجید، گھر کے مجیدی سے بڑھ کر کس کی زبان سے ادا ہو سکتے ہیں۔ جگدہ آزر پر تیشہ ابراہیمی ۴ سے بڑھ کر کس کی ضرب پڑ سکتی ہے۔ طلسمِ فرنگ کو توڑنے کے لیے انمولِ خواں اقبال سے بڑھ کر کون ملے گا۔ اسی طلسم کہہ کا پروردہ، اسی سے کہہ کا سرشار۔" ۱۱۳

"اور شعر تو یہ کہا کہ اس ایک شعر پر دوسروں کے دیوانِ قربان

۱۱۱ اقبالیات، ماجد، ص ۲۵ ۱۱۲ حوالہ سابق ص ۲۵

۱۱۳ حوالہ سابق ص ۲۵

اسے بتان اَبِيض، اسے مردانِ غَرب، اسے جہتے و درغفل بے حرب و ضرب  
 کیا سارے "کانگریسی" لٹریچر میں اس سے زیادہ کچھ مل سکتا ہے۔ کیا بڑے بڑے احرار نے اس سے  
 زیادہ کچھ کہا ہے؟ ۱۱۵ اس وجہ لانی، تا قرآن اور کسی قدر ایمانی اسلوبِ نقد کی تفصیل آگے آتی ہے۔  
 تنقید نگاری میں ماجد کا نقطہ نظر عموماً سمدواز اور متوازن رہا۔ وسیع لسانی اور علمی پس منظر نے  
 ان کے یہاں ایک خاص طرح کی بصیرت پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے وہ بعض اوقات اپنے  
 موضوع کے ان پہلوؤں تک جا پہنچتے ہیں جو عام نگاہوں سے اوجھل رہتے ہیں۔ اہل نظر جانتے  
 ہیں کہ اقبال ایک نعت گو کی حیثیت سے بھی ایک تمدنی حیثیت رکھتے ہیں حالانکہ انھوں نے  
 سوائے "بمضور رحمة للعالمین" (نذری) کے براہِ راست نعت، بالکل نہیں کسی ساقبال کی اس  
 منفرد نعت گوئی کی طرف ماجد نے توجہ دلاتے ہوئے سخن گسرا نہ لکھا اور قرآن کے اسلوبِ خاص  
 سے اس کی مماثلت ڈھونڈ نکالی،

"یہ نئے طرز کی نعت، اسی اقبال کی زبان سے ابھی آپ نے سنی۔ نعت، ایسی انوکھی نعت  
 کیوں کسی نے کسی ہوگی۔ لفظاً، بیجا اور معنی نعت ہی نعت۔ ایسی نعت کی شد اگر ملتی ہے تو  
 بندوں سے گزریے، خود اللہ کے کلام میں نوح اور ابراہیم، لوط اور صالح، شعیب اور یونس،  
 موسیٰ اور عیسیٰ اور سب سے بڑھ کر خاتم الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ ظالموں اور  
 طاغیوں نے جو گستاخیاں کیں، قرآن پاک نے آخر انھیں نقل ہی کر کے محفوظ کر دیا۔ یہ سب  
 انبیائے کرام کی نعت نہیں ہے تو کیا ہے۔ خفاش (چمگاڈر) اگر شور مچا کر کہے کہ یہ دن کیسا ترہ و تار  
 ہے، مجھے ذرا بھی سمجھائی نہیں دیتا تو یہ انسانوں کے لیے دلیل اس کی ہوئی کہ دن تاریک نہیں  
 خوب روشن ہے۔ اشقیاء اگر جی بھر بھر کر کہیں تو یہ اس کی، بھونہیں، اس کی مدح ہوئی پیکر  
 ظلمت و ضلالت کی زبان سے چشمہ نور و ہدیٰ کے لیے سب و شتم نعت کی وہ لطیف قسم ہے  
 کہ دوسروں کا ذہن بھی یہاں تک پہنچنا مشکل ہی تھا۔" ۱۱۵

ابھی اوپر ماجد کے اس اسلوبِ خاص کا ذکر ہوا ہے جسے ایجاز و اختصار کہتے ہیں۔  
 چاول پر قُل هو اللہا لکھنا یقیناً ایک بہت بڑا کارنامہ ہے لیکن اس کو دیکھنے اور پڑھنے کے



یہے خورد بین کی ضرورت ہوتی ہے۔ ماجد کا ایجاز و اختصار بعض اوقات الجھن اور مشکل بھی پیدا کرتا ہے اور قاری کسی قدر تفصیل کا آرزو مند رہتا ہے۔ بعض اوقات تو یہ تفصیل بے حد ضروری ہو جاتی ہے اور اس کے نہ ہونے سے تشنگی اور غلط فہمی کی صورت پیدا ہو جاتی ہے مثلاً ایک جگہ ماجد نے لکھا ہے، "اقبال دینی اور اسلامی شاعر شروع ہی سے قصے، سن کے ساتھ رنگ پختہ سے پختہ تر، شوخ سے شوخ تر ہوتا گیا۔ بعض نظموں تو سو فی صد سوز و جگر کی ترجمان ہیں البتہ اقبال کی نثر خصوصاً انگریزی نثر میں جہاں انھوں نے جدید فلسفہ کی شرح و ترجمانی کی ہے وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ ہٹ گئے ہیں۔" ۱۱۶

چاہیے تو یہ تھا کہ ماجد، اقبال کی انگریزی نثر میں ایسے مقامات کی پوری طرح نشان دہی کرتے کہ کمان کمان وہ اسلامی رنگ سے بار بار ہٹ گئے ہیں لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ اب محض قیاس ہی کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کا اشارہ کن مقامات کی طرف ہوگا۔

اس ضمن میں ایک بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ۱۹۲۰ء میں علامہ نے اجتہاد پر ایک رسالہ مرتب کیا تھا جسے رائے کی عرض سے مولانا دریا بادی کو بھی بھیجا گیا تھا اور جس پر ماجد نے بڑی مخالفت رائے دی تھی مگر اس مخالفت رائے کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ ماجد نے محض اقبال کے ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ء والے خط پر حاشیہ آرائی کرتے ہوئے یہی لکھا ہے کہ "جو رائے دی گئی تھی، خاصی مخالفت تھی" ہو سکتا ہے کہ Orthodox Islam کے نقطہ نظر سے اس مقالے میں بعض قابل اعتراض باتیں ہوں کیونکہ بعض ناقدین اقبال کے نزدیک

۱۱۶ اقبالیات، ماجد، ص ۹

۱۱۷ سید عبدالواحد معینی نے اپنی مرتبہ کتاب "THOUGHTS & REFLECTIONS

"OF IQBAL" میں اپنے تعارفی نوٹ میں یہی تاریخ درج کی ہے۔ دیکھیے صفحہ ۱۷

جب کہ مرزا محمد منور نے اپنے مقالے "علامہ اقبال اور اجتہاد" (مطبوعہ منہاج لاہور جنوری ۱۹۸۳ء) صفحہ ۳۱ پر اس کا سنہ ترتیب ۱۹۲۶ء قرار دیا ہے خود علامہ نے ماجد کے نام ۲۲ مارچ ۱۹۲۵ء کے ایک خط میں شکوہ کیا ہے کہ انھوں نے ان کے مقالہ اجتہاد کو سرسری نظر سے دیکھا ہے۔ اس سے قیاس ہو سکتا ہے کہ یہ مقالہ کہیں ۱۹۲۵ء سے قبل ہی لکھا گیا ہوگا۔ جناب مرزا محمد منور کی دی گئی تاریخ صریحاً غلط ہے۔

ان کے انگریزی خطبات میں بعض متجددہ خیالات ملتے ہیں۔ خود مولانا ابوالحسن علی ندوی اور مصری عالم محمد البھی کو علامہ کے بعض خیالات سے اتفاق نہیں۔ اس ضمن میں ان کی کتابیں "نقوش اقبال" اور "الفکر الاسلامی" (بالترتیب) دیکھی جاسکتی ہیں۔ ندوی صاحب نے بھی ماجد صاحب کی طرح بعض اشاروں سے کام لیا ہے البتہ البھی نے اپنی کتاب میں ایک پورا باب علامہ اقبال پر لکھا ہے۔ علامہ کے خطبات کا محکمہ کیا ہے اور بعض قرآنی اصطلاحات کے ضمن میں ان کے تفسیری اجتہادات سے اختلاف کیا ہے لیکن اس ضمن میں سب سے چونکا دینے والی کتاب یرمی نژاد امریکی پروفیسر ڈاکٹر سلمان رشیدی "IQBAL'S CONCEPT OF GOD" ہے جس

کے بعض اعتراضات کالب لیباب یہ ہے کہ اقبال آیات قرآنی کی تفسیر کے معاملے میں غیر محتاط واقع ہوئے ہیں اور انہوں نے بعض آیات قرآنی سے برگساں کے تصورِ زمان کا استخراج کیا ہے اور "تقدیر" کو برگساں کے "مرورِ محض" کا تبادلہ بتایا ہے جو قطعاً درست نہیں۔ نیز ان کا تصورِ اللہ Finite تھا۔

خطبات اقبال میں بعض مقامات مثلاً جنت و دوزخ وغیرہ کو نفسی کیفیات قرار دینا یا بعثت بعد الموت کے بارے میں اقبال کا یہ کتنا کہ یہ کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ ذات کے اندر تکمیلِ خودی کا دوسرا نام ہے اور یہ کہ حیات بعد الممات محض ان لوگوں کا حق ہے جن کی خودی محکم ہو چکی ہو، ایسے ہیں جن سے اختلاف ہو سکتا ہے اور اختلاف کیا گیا ہے۔ مثلاً الفرید کو کہنے اپنی کتاب "اسلام" میں ۱۱۹۔ لیکن ایسے اعتراضات کا بہت حد تک شافی جواب متاثر عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے اپنی کتاب "خطبات اقبال پر ایک نظر" میں دے دیا ہے۔

اقبالیات پر ماجد کی تحریریں قاری اور کلام اقبال کے درمیان پل کا کام دیتی ہیں اور یہ خوبی اپنی جگہ خاصی قابلِ قدر ہے کیونکہ کسی لکھنے والے کو انصاف اور بے باکی کے ساتھ قارئین سے متعارف کرادینا بھی اپنی جگہ قابلِ تحسین بات ہے اور تنقید میں اسی کا نام Exposition ہے، لیکن ماجد کا انداز اور بہت سے تنقیدی مضامین کی طرح (جیسے مثلاً اکبر کے سلسلے کے مضامین) یہاں بھی بیشتر تشریحی رہا ہے جو بعض اوقات توصفات ان کی سہل انگاری کا پتا دیتا ہے۔

اقبال کے اشعار درج کیے اور پھر ان کی Paraphrasing کرتے چلے گئے، ایسے مضمون تیار ہو گیا۔ مثلاً اقبالیاتِ ماجد میں شامل مضامین میں ”مغرب کی ترقی کارا“، شیشہ اور موتی“، ”دانشِ حاضر“ اور ”جاوید نامہ“ (جو اس مجبوسے کا طویل ترین مضمون ہے) سب شہرچی ہیں۔ ان مضامین کو کہیں کہیں اگر سہارا ملتا ہے تو ماجد کے اسلوبِ خاص سے جس کے ذریعے وہ بہت متاثر کن فضا بندی کرتے ہیں (اور جو بعض اوقات خاصی رقت آفرین بھی ہوتی ہے) یا پھر ایک آدھ حکمت آمیز نکتے سے جو ان میں کہیں کہیں مل جاتا ہے۔

اقبال ہی کی طرح ماجد بحرِ فلسفہ کے شنار تھے۔ مغرب شناس تھے، وسیع المطالع اور نکتہ زری طبیعت کے مالک تھے لیکن حیرت ہوتی ہے کہ اقبال پر ان کی بیشتر تحریریں محض چلتی ہوئی ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ماجد نے اقبالی فکر سے کہیں اشتراکیت و اشتمالیت، مغربی جمہوریت یا مغربی فلسفیوں کے اثرات برآمد نہیں کیے اور اقبال کو اس کے صحیح منابعِ فکر یعنی قرآن، حدیث اور تصوف و عرفانیات کی روشنی میں دیکھا اور دکھایا ہے مگر بے ضرورت اختصار نے ان تحریروں کو سبک اور سرسری کر دیا ہے۔ شاید ماجد کی متنوع تفسیری و نشری معمولات اور ہفتہ وار صحیفہ ”مصر و دنیا“ نے انہیں جم کر تنقید نگاری کا موقع نہ دیا۔

ماجد کے ابتدائی تنقیدی مضامین بہت تفصیلی ہوا کرتے تھے، مثلاً اکبر پر ان کے بعض مضامین، یا مثلاً مرزا رسوا کے قصے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے، ”قصہ گل یکاؤلی اور سائلِ تصوف“، ”اردو کا واعظ شاعر“ اور ”اردو کا ایک بدنام شاعر یا گنہ گار شہزادی“ بہت تفصیلی مضامین ہیں، بلکہ ان کے تحریر کردہ بعض مقدمات بھی خاصے تفصیلی ہوا کرتے تھے مثلاً ”کلامِ جوہر“ یا ”سیرتِ محمد علی“ پر کے مقدمات، لیکن بعد میں تو ماجد نے محض ریڈیائی مضامین پر قناعت کرنی جن کا دورانیہ سات سے پندرہ منٹ تک ہوتا تھا۔ ان میں زیادہ تر اسلوب و انشا کا جادو ہوتا تھا اور بعض نشریوں پر تو آزاد کے اسلوبِ خاص (خصوصاً نیرنگ خیال کی تحریریں) کی گہری چھاپہ ہوتی تھی۔

”نشریاتِ ماجد“ میں ماجد کا اسلوبِ تحریر نشری تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ہلکا پھلکا، رواں، سادہ اور بول چال کے انداز کا حامل۔ چونکہ ریڈیو کا محکمہ تقریر نہیں چاہتا محض

گفتگو 'Talk' چاہتا ہے اس لیے ماجد نے مختلف علمی و ادبی موضوعات پر جو گفتگو میں کیں وہ اپنی دلچسپی اور تازگی کے اعتبار سے بے مثال ہیں۔ بعض اوقات تو ماجد نے خاص ڈرامائی طریق سے (خود ماجد ڈرامے کے شائق رہے تھے، ڈرامہ نگار تھے اور تاثیر کلام میں اس کے جادو کے قائل تھے) ان مضامین کے ذریعے ایسوں یا ادبی صورتِ حال کی زندہ اور چلتی پھرتی تصویریں دکھادی ہیں لیکن چونکہ ماجد کے اسلوبِ تحریر پر الگ سے ایک باب آگے شامل ہے اس لیے یہاں محض اجمال کے ساتھ اس طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ ذیل میں ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے جس پر شہرتِ عام اور بقائے دوام کا دربار کے اسلوب کی گہری تھیوٹ پڑتی دکھائی دیتی ہے:

”یہ داد پر داد مل رہی تھی کہ ایک طرف سے استاد ذوق آتے دکھائی دیے۔ ہاتھوں میں چھوٹوں کی ایک بدھی ہے۔ ان کی چٹمک غالب سے مشورہ ہے۔ بعید نہیں جو ان کی ضد میں آکر یہ طنز کوراز کتے پر تل جائیں لیکن یہ کیا ہوا؟ انھوں نے وہ ہار غالب ہی کے گلے میں ڈال دیا، خوشبو سے آپ بھی لطف لیں“<sup>۱۱۹</sup>۔ اور اب ”نیرنگ خیال“ سے ایک اقتباس:

”ذوق کے آنے پر پسندِ عام کے عطر سے دربار نمک گیا۔ انھوں نے اندر آ کر شاگردانہ طور پر سب کو سلام کیا۔ سو دانے اٹھ کر ملک الشعراء کا تاج ان کے سر پر رکھ دیا۔ غالب اگرچہ سب سے پیچھے تھے پر کسی سے نیچے نہ تھے۔ بڑی دھوم دھام سے آئے اور ایک نقارہ اس زور سے بجایا کہ سب کے کان گنگ کر دیے۔ کوئی سمجھا اور کوئی نہ سمجھا مگر سب داہ و اسبان اللہ کرتے رہ گئے۔“<sup>۱۲۰</sup> بہر حال ”نشریاتِ ماجد“ ہویا ”اکبر نامہ یا اکبر میری نظر میں“، ”انشائے ماجد“ ہویا ”اقتبالیاتِ ماجد“ بعض جگہ تو ان کی تنقیدی تحریریں محض تشریحی ہوتی ہیں اور سرسری نگاری کی مثال مثلاً ”نشریاتِ ماجد“ کے چند ایسے مقالات دیکھیے جو محض تشریحی اور اشعار کی سلیس نشر ہیں:

”میسے کا نیا چاند ہم آپ سب ہی دیکھتے ہیں لیکن حضرت غالب کا دیکھنا ہی کچھ اور تھا۔ حکیمانہ نظر سے دیکھا اور نکتہ پیدا کیا کہ چودھویں کا جو اتنا بڑا طبیب سا چاند ہوتا ہے وہ

آز پید ہوتا ہے اس منحنی، کم رُو اور خیال کی طرح نازک و باریک ہلال سے، گویا کمال کی بنیاد  
ضعف و اضمحلال ہی سے پڑتی ہے

سہ بدر ہے آئینہ طاقِ ہلال غافلانِ نقصان سے پیدا ہے کمال<sup>۱۲۱</sup>

”مخلوق کا وجود تو خود اس کی فنا کی دلیل ہے۔ وجود نہ ہو تو فنا کا عمل کس چیز پر؟ مرزا  
فرماتے ہیں کہ بجلی کا گرنا تو سب نے دیکھا یہ بھی دیکھا کہ بیچارے دہقان کی کرائی محنت سب  
دم بھر میں غارت گئی اور جو غلے کا انبار تھا وہ راکھ کا ڈھیر ہو کر رہ گیا لیکن دہقان ہی نے تو  
آز و رُو دھوپ کر کے اس آفت کا عمل تیار کیا تھا۔ اس آگ کے لیے سالہ فراہم کیا تھا  
سہ مری قیصر میں مضمر ہے اک صورتِ خرابی کی، یوں لبرقِ خرمن کلبے خون گرم دہقان کا<sup>۱۲۲</sup>

کیوں کہیں تقابلی کا عمل تھا مگر ماجد محض چلتا ہوا اشارہ کر کے آگے بڑھ گئے ہیں مثلاً کاروبار  
حیات کو غالب نے طلسماتِ نمود کہا ہے، ماجد اس ضمن میں برطانوی فلسفی بارکلیے کا ذکر کر کے آگے گزر گئے  
ہیں حالانکہ یہاں کسی قدر تقابلی و مماثل تو ہو ہی سکتا تھا۔ اسی طرح نظیر کے ”منس نامے“ کے ذریعے ”منطق الطیر“ و ”رسالة الطیر“  
اور پرندوں کے ذریعے متعلق تصوف کے بیان کی مسلم صوفی روایات کا ذکر ہو سکتا تھا لیکن ماجد نے اس سے مکمل نظر کیا ہے۔ ”نشریاتِ  
کے ضمن میں تو چلیے یہ جواز موجود تھا کہ یہ نشری تقریریں خشک اور گہرے تقابلی کی قمتل نہیں  
ہو سکتی تھیں لیکن ”اکبر نامہ“، ”انشائے ماجد“ اور ”اقبالیاتِ ماجد“ کے باب میں تو ایسی کوئی  
مجبوری نہ تھی۔ یہ درست ہے کہ ان کتابوں میں بھی بعض نشری تقریریں ہیں لیکن نشری  
تقریروں کے علاوہ بعض دیگر مضامین بھی ماجد کی سہل انگاری کی افسوسناک مثالیں ہیں۔  
ایک ایک مثال ان تینوں کتب سے بھی ملاحظہ ہو :

”معرکہ کی غزل ذیل کی غزل ہے، آٹھ میں سے پورے چھ شعر ملاحظہ ہوں۔۔۔“<sup>۱۲۳</sup>

”غزلوں کے متفرق اشعار کثرت سے گزر چکے اب ایک پوری غزل نمونہ کے طور پر ملاحظہ  
میں آجائے کہ انتخاب اشعار میں رُو رعایت کا شبہ نہ رہے۔ فرماتے ہیں اور ہر شعر پر پڑھنے  
والے سے داد و وصول کیے جاتے ہیں۔۔۔“<sup>۱۲۴</sup>

<sup>۱۲۱</sup> ”نشریاتِ ماجد، حصہ اول، ص ۱۰۹-۱۱۰۔ ۱۲۲ حوالہ سابق ص ۱۱۲

<sup>۱۲۳</sup> ”اکبر نامہ یا اکبر میری نظریں“ ص ۲۲۳۔ ۱۲۴ انشاءے ماجد (حصہ دوم) ص ۳۷

قوتِ افزنگ از علم و فن است از ہمیں آتش چراغش روشن است  
 فرنگ نے جو قوت حاصل کی ہے اور جس کے زور سے وہ آج دنیا کو اپنے تابعِ فرمان کیے ہوئے  
 ہے وہ علوم و فنون کا ثمر ہے اس کا چراغ جو سارے عالم کو روشن کیے ہوئے ہے وہ آفر علم  
 فن ہی کی آگ سے تو جل رہا ہے۔<sup>۱۲۵</sup>

ماجد کی تنقیدات میں طویل اقتباسات اور طول طویل امثلہ اکثر پڑھنے والے کے لیے  
 انقباض کا باعث بنتی ہیں، خود ماجد کو بھی اس بات کا احساس تھا اور اس کا اظہار وہ کبھی کبھی  
 اپنے مضامین میں کر دیتے تھے مثلاً،

”اقتباس طویل ذرا زائد ہو گیا لیکن باہر مصور کی ہنرمندی کے نمونے دکھانے میں بخل بھی  
 کہاں تک روا رکھا جائے۔“<sup>۱۲۶</sup>

”اُردو کا واعظ شاعر“ میں ماجد نے حالی کے محاسنِ شعری کا خوب تذکرہ کیا ہے اور ان کی  
 شاعرانہ عظمت کو نمایاں کیا ہے۔ اسی مضمون میں ان کی مناجاتِ بیوہ کا ذکر بھی کیا ہے اور  
 لکھا ہے کہ اگر حالی نے ”مناجاتِ بیوہ“ کے علاوہ اور کچھ نہ کیا ہوتا تو ان کے لیے دنیا و عقبی  
 کے لیے یہی ایک نظم کافی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اُردو کے ممتاز نقاد محمد حسن عسکری بھی  
 اس نظم کے بارے میں نہایت اچھی رائے رکھتے تھے لیکن ماجد کے علی الرغم انھوں نے محض تشریحی  
 اسلوب اختیار نہیں کیا بلکہ نظم کے فنی محاسن گنوائے ہیں اور اس کی عالمانہ تحلیل اور تجزیہ اس  
 خوبی سے کیا ہے کہ جی چاہتا ہے کہ کاش یہ کامل تجزیاتی ہنر ماجد کے حصے میں بھی آتا!

ماجد کا اسلوبِ نقد بعض جگہ خالص تاثراتی ہوتا ہے۔ ان کے تاثراتی اسلوب کی جانب  
 کئی نقادوں نے اشارے کیے ہیں مثلاً عبادت بریلوی، ظ۔ انصاری اور احتشام حسین نے۔  
 ظ انصاری نے لکھا ہے، ”مولانا ماجد اور رشید صاحب دونوں نے ادبی تنقیدیں لکھیں جنہیں تاثراتی  
 تبصرے کہنا بے جا نہ ہوگا۔“<sup>۱۲۷</sup> احتشام حسین نے ان کی طرز کے اس وصف کو انشا پر دازی سے

<sup>۱۲۵</sup> ”اقتبالیاتِ ماجد“ ص ۱۵    <sup>۱۲۶</sup> ”انشائے ماجد“ (حصہ دوم) ص ۱۰۴

<sup>۱۲۷</sup> دیکھیے ”انسان اور آدمی“ ص ۱۸۲، ۱۸۳

<sup>۱۲۸</sup> ”اظہار“ (مجلد) بمبئی، شمارہ نمبر ۴، ص ۵۷۰

تعبیر کیا ہے۔ خود ماجد بھی اپنے مضامین کو مقالات کی بجائے انشا کا نام دیتے تھے، چنانچہ "مقالاتِ ماجد" کا دوسرا ایڈیشن "انشائے ماجد" (حصہ اول) ہی کے نام سے شائع ہوا تھا۔ احتشام حسین نے اس اسلوب کے بارے میں رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ایسا اسلوب تنقید کے لیے موزوں نہیں۔ لکھتے ہیں: "یہ ضرور ہے کہ اپنے مذہبی تصورات، اخلاقی عقائد اور تہذیبی افکار کی وجہ سے انھوں نے تحسین شناسی کے لیے وہ زبان استعمال کی جو عام طور سے تنقید میں استعمال نہیں کی جاتی۔" ۱۲۹ اس کے برعکس نسیم قریشی نے اس اسلوب کی داد اس طرح دی ہے:

"وہ لطفِ طبیعت کے ساتھ قلم اٹھاتے ہیں اور فکر و بیان کے لطیف تسلسل اور روانی کے ساتھ اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ اردو کے بعض نامور شاعروں اور ادیبوں پر جو مضامین انھوں نے لکھے ہیں وہ دلچسپ نفسیاتی مکالمے اور گہری ادبی بصیرت سے معمور ہیں۔" اردو کا واعظ شاعر "مرزا رسوا کے قصے کچھ ادھر سے کچھ ادھر سے"، "نیا آئین اکبری"، "بھوٹ میں سچ"، "اردو کا ایک بدنام شاعر" یہ اردو دوسرے ادبی، تنقیدی مقالات مولانا کی سنجیدہ نگہری ہوئی ادبی فکر کو پوری طرح نمایاں کر دیتے ہیں۔ جہاں مولانا کا قلم جذبات کے رنگ میں ڈوب جاتا ہے وہاں انشا کے جوہن پر بہار آجاتی ہے۔" ۱۳۰

"انشائے ماجد کی انشائی حیثیت کو خراجِ پیش کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے لکھا تھا، "مولانا فطرتاً اردو زبان کے نامور ادیب اور انشا پرداز ہیں۔ اپنے طرزِ خاص کے خود ہی موجد اور غالباً خاتم بھی ہیں، اس لیے عرصہ سے مذہبیات ایسے خشک اور بی مزہ موضوع میں مشغولیت کے باوجود اب بھی کسی تقریب سے مولانا کا قلم اس پر لڑنے چن کی طرف آنکلتا ہے تو اسی طرح حسنِ بیان و ادا کے پھول کھلتا چلا جاتا ہے۔ اس نوع کے تمام مضامین ہماری زبان و ادب کا قیمتی سرمایہ ہیں جنہیں محفوظ ہونا چاہیے۔ آئندہ نسلیں پڑھیں گی اور پڑھیں گی۔" مقالات و مقالات ایک سذرہ یا نوٹ بھی قلم سے نکل جاتا ہے تو وہ بھی شایارہ ادب ہوتا ہے۔"

۱۲۹ فروغِ اردو عبد الماجد دریا بادی نیر، ص ۱۰۰، ۱۰۱، انشا اردو ادب کی تاریخ، ص ۲۲۲، ۲۲۴

۱۳۰ برہان (دہلی)، مارچ ۱۹۶۳، ص ۱۹۲

ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بھی ان کے اسلوب کی تاثیر کا اعتراف کیا ہے: "ان کی نثر میں پڑھنے والے کو علاوہ قدرتِ بیان کے تاثیر اور زور کا اندازہ بھی ہوتا جائے گا۔ بہت لطف اس جگہ آتا ہے جہاں آپ بول چال کے وہ الفاظ کبھی کبھی لے آتے ہیں جو غالباً بولنے ہی کے لیے مخصوص ہیں۔" ۳۲

اس میں شک نہیں کہ مولانا ماجد کی تحریر میں تاثیر، زور بیان، وجدانی و تاترائقی کچی کاری کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں اور نسیم قریشی نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ ماجد لطفِ طبیعت کے ساتھ قلم اٹھاتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا تنقید کے لیے یہ اسلوبِ تحریر روزوں ہو سکتا ہے۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ماجد کی تنقیدی تحریروں سے چند ایسے اقتباسات درج کرنا فائدے سے خالی نہ ہوگا جو ان کے اس اسلوب کی بھرپور نمائندگی کرتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ ایسے اقتباسات جو مضامین کے آخر میں آتے ہیں اور تحمیں اور دعائیہ کلمات سے لبریز ہوتے ہیں۔ ماجد نے متعدد مضامین میں یہی طریقِ کار برتا ہے جو ان سے خاص ہے۔

اقتباسات ملاحظہ ہوں، "خدا نخواستہ اگر ادبیاتِ اُردو کا سارا ذخیرہ جل کر خاکستر ہو جائے اور تمنا ابوالکلام کی "تخلیقات" (یہ لفظ میرا نہیں ہے) باقی رہ جائیں تو انشاء اللہ ادبِ اردو کی عظمت و جلال کا اندازہ لگانے کے لیے وہ بس ہوں گی، اور اگر خدا نخواستہ ابوالکلام کی دوسری اجزا معدوم ہو جائیں تو ان کا بھی سارا عطر کھنچا کھنچا یا ایک "غبارِ خاطر" کے اندر موجود ملے گا۔ اور خود یہ غبارِ خاطر عطیہ کس کا ہے؟ جیل کا!" ۳۳

"رحمتِ جوان کی روحِ پاک پر۔ بزیم سخن میں امیر بن کر رہے اور اقلیمِ تصوف و معرفت میں خسرو بن کر چلے" ۳۴

"پیشہ و طوائف کی آپ بیتی ختم ہو چکی اور کتابِ حیات ختم ہونے پر ہے۔ اس وقت اس کے منہ سے جو بول نکلے ہیں وہ اس قابل ہیں کہ ہم سنیں، آپ سنیں، خاک کے پتلے سنیں،

۳۲ مختصر تاریخ ادبِ اُردو، ص ۳۶۷

۳۳ ابوالکلام آزاد کی ادبی تخلیقات مطبوعہ نقوش، ستمبر ۱۹۶۵ء، ص ۵۱۷، ۵۱۸

۳۴ "نشریاتِ ماجد" ص ۱۳۴



نور کے بنے ہوئے فرشتے نہیں، جنہوں نے کبھی نہیں سنا ہے وہ نہیں، جو بہت کچھ سن چکے ہیں، وہ بھی نہیں۔" ۱۳۵

"اللہ کی بے شمار رحمتیں نازل ہوں اس انشا پر دانے کے قلم پر جس نے یوں گدگدا گدگدا کر رلایا۔ کتنے بگڑے ہوئے گھراہی تحریروں سے سدھرے ہوں گے اور ظلمت کدوں میں انسانیت اور خدا ترسی کی شعاعیں انہی روزنوں سے پہنچی ہوں گی۔" ۱۳۶

"مبارک ہے وہ قوم جس کو ایسا شاعر نصیب ہو، مبارک ہے وہ شاعر جو اپنی یادگار ایسا کلام چھوڑ جائے، اور مبارک ہے وہ ناشر جسے ایسے کلام کے نشر و اشاعت کی توفیق ہوئی۔" ۱۳۷

"نواب مزاج پھر رحمت، تری روح پر رحمت کہ تو نے کو کھرا جڑنے والی ماں کے جذبات کی تصویر بھی کاغذ پر اتار کر رکھ دی ہے۔ ماں کے مُنہ سے یہ بول نکل رہے ہیں یا دل و جگر کے ٹکڑے کٹ کٹ کر آنکھوں اور زبان کی راہ سے خارج ہو رہے ہیں۔۔۔ مشرق کے بدنام سخن گو، اُردو کے بدنام شاعر رخصت! تو درد بھرا دل رکھتا تھا، تیری یاد بھی درد والوں کے دلوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا، تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرستوں کی داستان کو خوب پھیلایا، شاید کسی رحمت بے حساب پر تکیہ کر کے لیکن انہی غفلتوں اور سرستوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر بھی خوب رُلایا۔ کسی کی عظمت بے پایاں کا خوف کر کے، عجب کیا کہ خدا نے آمرزگار، اس عالم کا ستار اور اس عالم کا غفار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامنِ عفو و مغفرت کے سایہ میں لے لے اور تیرے کلام کے درد و عبرت تیرے بیان کے سوز و گداز کا اجر بھی تجھے عطا کر دے۔ اپنی ہی رحمت کی مناسبت سے، اپنے ہی کرم کے حساب سے۔" ۱۳۸

اوپر کے اقتباسات سے کسی قدر اندازہ ہو جاتا ہے کہ ماجد کی تنقید میں ذوق، وجدانی اور شاعرانہ دھماکا موجود ہے۔ ان کی تحریریں جگہ جگہ خطائیت اور طلاقتِ لسانی سے مملو نظر آتی ہیں۔ تنقید ہو یا تبصرہ، مقدمہ ہو یا محاکمہ کوئی بھی ان سے خالی نہیں۔ ہم ماجد کے سوانح میں لکھ

۱۳۵ "انشائے ماجد" (حصہ دوم) ص ۶۰ ۱۳۶ حوالہ سابق ص ۱۵۰

۱۳۷ "اقبالیاتِ ماجد"، ص ۵۵ ۱۳۸ "مقالاتِ ماجد" (طبع دوم) ص ۱۵۵، ۱۵۶

آئے ہیں کہ ان کے اندر قطبیت بہت تھی اور وہ مجلسی آدمی نہیں تھے۔ مجمعِ عوام سے سولے لگنے چٹے مواقع کے، کبھی خطاب نہ کیا۔ ماجد کو اس طرح کی عوامی خطابت سے وحشت ہوتی تھی۔ ہم کبھی کبھی سوچتے ہیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ عوامی خطابت سے گریز و کم سخی نے قلمی خطابت کا روپ دھار لیا ہو؟ حقیقت خواہ کچھ بھی ہو اس میں شک نہیں کہ آؤ تحریروں میں یہ طرزِ اظہار نہ صرف کھپ جاتا ہے بلکہ اپنے جوہر بھی دکھاتا ہے لیکن تنقید کے منصب کے اس قدر شایانِ شان نہیں۔

اصل میں تنقید میں بنیادی طور پر جس چیز کی قیمت پڑتی ہے وہ نقاد کا تحلیل اور تجزیاتی کارنامہ ہے۔ جذبات کی دھند بعض اوقات حجاب بن جاتی ہے اور شاہد مقصود تک پہنچنے کا راستہ روک لیتی ہے۔ تخلیقی عمل کیا ہے، تخلیق کار کی سائیکسی میں کن مختلف النوع عناصر کی کارفرمائی ہے، اس کو تہذیبی اور اجتماعی درجے میں کیا کچھ ملتا ہے، اس کا اسلوب اس کی ذات کا نمائندہ ہے یا پردہ؟ اس نے قدامت سے کیا اثرات قبول کیے ہیں، وہ اپنے سے بعد کے مصنفین کو کہاں تک متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے یہ اور اس طرح کے دیگر بہت سے سوال نقاد اٹھاتا ہے اور ادب پارے کو جزاً جزاً اور پھر کلیت میں دیکھتا ہے۔ ماجد نے تنقید میں محض تاثرات سے کام نہیں لیا۔ وہ تاریخی و تہذیبی پس منظر اجاگر کرتے ہیں، مختصر قابل کرتے ہیں، ادب و فن کے دوام کی شرائط متعین کرتے ہیں، تدریجی ارتقا کا بھی کسی قدر کھوج لگاتے ہیں لیکن ان کا اسلوب رنگ رنگ کر سوچنے کا موقع کم دیتا ہے۔ قاری ان کے منہ زور اسلوب کے دھارے میں بہہ جاتا ہے یہی اس اسلوب کی کامیابی تھی ہے اور ناکامی بھی، قوت بھی اور کمزوری بھی بہر حال ماجد کی جتنی تنقید تھی ہے ان کی اپنی ہے، وہ ہمارے احساسِ کمتری میں مبتلا بعض نقادوں کی طرح مغربی اقوال کی منڈی نہیں لگاتے۔ ان کا انداز تنقید بہر حال مشرقی ہے اور مشرقیات کی عظمت کا علم بردار۔

ماجد کے تنقیدی مضامین پر تفصیلی گفتگو ہو چکی۔ ماجد نے مضامین کے علاوہ مقدمات اور تبصرے بھی لکھے ہیں۔ ان مقدمات اور تبصروں میں بھی ماجد کا مخصوص اسلوب بھرپور اسلوبِ نقد پوری طرح جھلکتا ہے۔ پہلے ہم مقدمات کو لیتے ہیں۔

جہاں تک ماجد کی مقدمہ نگاری کا تعلق ہے، انھوں نے شاعری، سیرت و سوانح، سیر و سیاحت، تاریخ ادب، تاریخ، ناول، تنقید، تحقیق، انشائے لطیف، قصص الانبیاء اور خاکہ نگاری کی کتابوں پر مقدمات لکھے ہیں۔ اس سے مقدمہ نگاری کے ضمن میں ان کے ہاں تنوع کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ یہ مقدمے بیشتر اختصار سے لکھے گئے ہیں۔ ان سے ماجد کے تصور ادب و شعر اور تصور سوانح و سیرت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور زیر نظر کتب کے محاسن کا پتہ بھی چل جاتا ہے۔ ماجد نے جو صاف گوئی اپنے تنقیدی مضامین میں اختیار کی تھی اس کی تو اگرچہ یہاں خاصی مدد سمجھے لیکن برقرار ضرور رہی ہے خواہ اشاروں کنایوں ہی میں سہی۔ ان کا تشریحی و وجدانی اسلوب یہاں بھی اپنی چمک دمک اور تروت پھرت دکھاتا ہے۔ ماجد فن پاروں کے فنی اور ادبی محاسن بھی اجاگر کرتے ہیں۔ یہ روش مقدمات میں بھی برسر کار نظر آتی ہے۔ یہاں چند اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جن سے ان کے تصور شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے:

”اچھا شعر تو دہے جو آفتاب کی روشنی کی طرح خود اپنے کو منوالے“۔<sup>۱۳۹</sup>

”خود عارفانہ شاعری کیلئے، اول سے لے کر آخر تک مجازِ بیان کا طلسم۔ حافظ اور خسرو، مغربی اور عراقی جس کسی کے آستانے پر جیسے بادۂ عزنان و معرفت پھلکتا ہوا لے گا تو اسی مجاز و استعارہ کے جام و ساغر میں اور حقیقت کی جھلک نظر آئے گی تو انہی شیشوں اور آمینوں کی وساطت سے“۔<sup>۱۴۰</sup>

”حیات (اکبر) کے آئندہ ایڈیشن کی تکمیل حسب ذیل پہلوؤں سے ہونی بہت ضروری ہے۔  
۱۔ ”حضرت اکبر ایک کامیاب وکیل اور بعد کو ایک ممتاز جج کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔  
حیات میں ان کی قانونی قابلیتوں اور ان کے عدالتی کاموں کا ذکر بھی ذرا تفصیل سے آنا چاہیے۔“  
”ہر حیثیت جج کے وہ الہ آباد، کانپور، سہارن پور، غرض جہاں جہاں بھی رہے وہاں کے پڑانے لوگوں سے ابھی اس زمانے کے کچھ واقعات کا پتا چلایا جاسکتا ہے۔“

”ہر حیثیت ایک اعلیٰ ایجوکیشنل انسر کے ان کا برتاؤ اپنے ماتحتوں کے ساتھ اور عام پبلک

<sup>۱۳۹</sup> مقالات ماجد (طبع دوم)، مقدمہ تاریخ نظم اردو (محکم سعید احمد ناطق) ص ۲۳۶

<sup>۱۴۰</sup> مقالات ماجد (طبع دوم)، مقدمہ نواب جمیل انشان (عبدالرؤف عباسی)، ص ۲۴۷

کے ساتھ کیا تھا، اس پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ ان کے بعض فیصلوں اور تجویزوں کی نقلیں بھی ممکن ہے کہیں سے اب بھی مل جائیں۔

۲۔ "شعر میں ان کے باقاعدہ شاگردوں کی تعداد تو بڑی نہ ہوگی تاہم تھوڑا بہت استفادہ تو ان سے اچھے خالص لوگوں نے کیا۔ اصلاحِ کلام کے کچھ نمونے ضرور فراہم کیے جاسکتے ہیں اور عجب نہیں، نوح ناردی صاحب اس بارہ میں بہت مفید ثابت ہوں۔"

۳۔ "۱۸۷۶ء میں حضرت اکبر کا جو عقد ایک کم سن محبوبہ بونابان کے ساتھ ہوا تھا... اس کا ذکر بھی ضروری تفصیل کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔"

۴۔ "وقت کے مشہور شاعروں اور ادیبوں... وغیرہم سے تعلقات کیسے تھے، ان کی نظروں میں حضرت کا کیا مرتبہ تھا اس قسم کے سوالات کا جواب حیات میں ملنا چاہیے۔"

۵۔ "سر سید سے لے کر مولانا محمد علی تک معاصر مشاہیر سیاست سے کسی بھی۔"

۶۔ تصویروں کے جواز کا میں قائل نہیں لیکن بہر حال جب حضرت اکبر کے فوٹو جوانی سے لے کر کبر سنی تک کے موجود ہیں اور ان سے کام لیا ہی جانا ہے تو پھر اس مرقع سیرت کو ان سے محروم رکھنے کے کوئی معنی نہیں۔"

۷۔ "اکبر کے کلام و پیام پر ان کی زندگی میں اور اس کے بعد اردو انگریزی، عربی غرض جس زبان میں جو کچھ لکھا گیا اس کے تذکرہ سے حیات کے صفحات کو خالی نہ ہونا چاہیے۔"

۸۔ حضرت اکبر کے لڑکپن کے ساتھی اور بے تکلف دوست حاجی عبدالحق اللہ آبادی کے وارثوں کا پتہ لگایا جائے۔ عجب نہیں جو خطوط وغیرہ کا ذخیرہ ان کے ہاں سے ہاتھ آجائے۔  
"اسی طرح سید غالب دہلوی مرحوم... کے وارثوں سے بھی ممکن ہے کچھ قیمتی چیزیں حاصل ہو جائیں۔"

۹۔ اہل دل حضرات (مثلاً حضرت تھانوی، شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہم) کا طبقہ بھی حضرت اکبر سے اچھا خاصا متاثر تھا۔ اب اس طبقے سے جو بچے بچے حضرات رہ گئے ہیں، ان کے تاثرات ضرور حاصل کر لیے جائیں۔<sup>۱۳۱</sup>

<sup>۱۳۱</sup> دیاچہ "حیاتِ اکبر" (ترتیب و تہذیب مٹلاواحدی)، ص ۱۴، ۱۸

”ان امرا“ و اہل ریاست کا کھانا پینا، رہنما ہستا، سونا جاگنا، ان کی مسرت و غم، ان کی محبت و نفرت، ان کے کھیل کود، ان کا برتاؤ قریب عزیزوں اور اہل خانہ ان کے ساتھ، ان کے شوق اور دلچسپیاں، ان کے عیش منانے کے طریقے، ان کے ہاں ولادت اور موت کے وقت کی رسمیں، ان کی بخششیں اور فیاضیاں، ان کے جو رسوم اور جلادیاں، ان کی عبادتیں، ان کی ضیافتیں، ان کے صبح و شام عرض ان کی زندگی کے چھوٹے بڑے سارے ہی شعبے ہم عامۃ الناس کے لیے عجوبہ ہی کا حکم رکھتے ہیں۔ ہم دیکھیں تو حیرت کریں، سنیں تو یقین کرنے پر طبیعت آمادہ نہ ہو۔“

”ضرورت اور بڑی ضرورت اس کی تھی کہ کوئی ان سرکاروں، درباروں میں رہ کر، ان کے اندر چل کر اور پھر کر، ان کی خلوت و جلوت میں رسائی حاصل کرے، ان کی عکاسی کاغذ کے صفحات پر کرے۔ دوسروں کو بھی ان جلووں کی سیر میں شریک کرے۔“

”دو شرطیں ایسے اہل قلم کے لیے لازمی ہیں؟ ایک یہ کہ اسے اپنے موضوع پر عبور حاصل ہو اور وہ صحیح معنی میں گھر کا بھیدی ہو۔ محض انکل پچو، سنی سنائی باتوں پر عمارت کھڑی کر دینے والا نہ ہو۔۔۔ دوسری یہ کہ جو کچھ بھی لکھے اپنے علم و یقین کے مطابق سچ ہی سچ لکھے۔ مبالغہ نہ مدح میں کرے نہ قدح میں۔ مقصد محض واقعہ نگاری ہو نہ کہ جو یا تمہیں“

اقتباسات مندرجہ بالا سے نہ صرف ماجد کے تصور شعر و ادب پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا سیرت و سوانح کا تصور کس قدر جامع اور ہمہ گیر تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ خود انھوں نے محض ڈائری نویسی اور نقوش و تاثرات مرتب کرنے پر قناعت کر لی اپنے مقدمات میں ماجد زیر نظر کتابوں کے محاسن کا جوہر عموماً نکال لیتے ہیں اور انھیں قاری کے سامنے پیش کر دیتے ہیں۔ محمد علی جوہر کی شاعری پر گفتگو کرتے ہیں تو ان کی منفرد نوعیت شاعری کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس کے محاسن اس طرح نمایاں کرتے ہیں کہ یہ جوہر کی شاعری ہی کا نہیں بلکہ نعتیہ شاعری کا معیار بن جلتے ہیں۔<sup>۱۳۴</sup> لکھتے ہیں: ”نعت گو شعرا اردو میں کثرت

<sup>۱۳۴</sup> مقدمہ دیباچہ دربار (صدق جاسی) ص ۳-۴

<sup>۱۳۵</sup> محمد حسن عسکری صاحب کو شکوہ ہے کہ نہ محمد علی کی نثر کو لائق توجہ سمجھا گیا (باقی اگلے صفحے پر)

سے ہو چکے ہیں اور بعض کو شہرت عام شدہ امتیاز بھی دے چکی ہے۔ مثلاً محسن کا کوردی، آسی غازی پوری، لیکن ان حضرات نے عموماً مناقب کے صرف خارجہ پہلوؤں پر قناعت کی ہے اور ان کو بھی کثرتِ تکرار نے کسی قدر بے لطف بنا دیا ہے۔ رُح انور کی تابانی، گیسوئے اقدس کی سیاہی، ابروئے مبارک کی کجی وغیرہ گنتی کئے چند بندے ہوئے مضامین ہیں کہ انہی کو الٹ پھیر کر یہ حضرات ہمیشہ باندھتے رہتے ہیں۔ جوہر کی شاعری چونکہ رسمی و تقلیدی نہیں اس لیے اس نے اس باب میں بھی اپنے لیے ایک نئی راہ کا انتخاب کیا، یعنی بجائے خارجیت کے داخلیت کو اپنا موضوع بنایا اور بجائے آثار و دشمنوں کی نقاشی کے جذبات و واردات کی ترجمانی کی۔۔۔۔۔ محمد علی کا اصلی موضوع محسن کی رعنائی، جمال کی زیبائی نہیں بلکہ وہ دل کی چوٹ، عشق کی تڑپ، جذبات کے سوز کو سامنے لا کر رکھ دیتا ہے اور یہی اس کے کلام کی تاثیر کا راز ہے۔ ۱۳۳۷ھ

نعت گوئی میں ایک بڑا مسئلہ محققِ مراتب اور حزم و احتیاط کا ہے اسی لیے عربی نے کہا ہے کہ ع ہشیا کہ رہ بردم تیغ است قدم را۔۔۔۔۔ ماجد نے عرشِ ملیحی اور نازِ حرمِ حمید لکھنوی کے نعتیہ مجموعوں پر مقامات لکھے ہوئے اس حزم و احتیاط کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے اور دونوں حضرات کو یہ امور ملحوظ رکھنے پر داد بھی دی ہے۔ عرش کی آہنگِ حجاز کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

نعت گوئی میں حدود کو قائم رکھنا پیدائشی مسلمانوں کے لیے بھی آسان نہیں چہ جائیکہ باہر والوں کے لیے۔ عرش صاحبِ قابلِ تہنیت و تبریک ہیں کہ ان کے قلم کا مسافر اس وادی کو بڑی حد تک سبک خرامی کے ساتھ طے کر گیا ہے۔۔۔۔۔ رہے اس قسم کے مصرعے کہ

ع ہے جبریل در کا غلام اللہ اللہ

جو کہیں اتفاق ہی سے آگئے ہیں تو ان پر اگر نقد و گرفت شروع ہو جائے تو سلف سے

(گزشتہ سے پیوستہ) نہ شاعری کو، اور یہ کہ فراق صاحب کے سوا شاعری کے فن میں کسی اور نے ان کا ذکر نہیں کیا جرت ہے کہ عسکری صاحب کی نظر سے ماجد کے مضامین نہیں گزرنے دیکھے انسان اور آدمی، ۱۳۳۷ھ

اب تک بڑے بڑے نامور نعت گو شاعر، کیا فارسی کے اور کیا اردو کے، مجرموں ہی کے کھڑے میں کھڑے نظر آئیں گے۔ پھر شاعری آخر شاعری ہے، کتاب العقائد تو بہر حال نہیں۔<sup>۱۲۵</sup> اس اقتباس کے آخری جملے ”شاعری آخر شاعری ہے، کتاب العقائد تو بہر حال نہیں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد فقہ و عقائد کی شاعری پر حاکمیت کے حق میں نہ تھے اور جانتے تھے کہ شاعری کے تقاضے اور اسالیب کیا ہوتے ہیں، تخلیق کی کیا کیا مجبوریوں ہیں اور جذبے کی شدت کے سامنے لفظ کس قدر بے بس ہوتے ہیں۔

حمید لکھنوی کے نعتیہ مجموعے کے بھی ماجد اس لیے معترف ہیں کہ وہ ادب شناس نبوت ہیں اور نعت و مدح میں غلو کے قائل نہیں۔ ”نعت گو اردو میں بھی بہت سے ہوتے ہیں اور یہاں کم ایسے ہیں جو ایسا مذاق سلیم رکھتے ہوں اور اتنے ادب شناس و برابر نبوت کے ہوں! یہاں نہ دوسرے انبیاء کرام سے تقابلی ملے گا نہ ان حضرات کے لیے شائبہ تو یہ ہیں کہیں سے نکلے گا، نہ دنیا کے اس سب سے بڑے معلم، مہزنی، متقی، ہادی کے حق میں کوئی مدحیہ کلمہ رکھ کر یا بازاری انداز کاٹے گا اور نہ (نعوذ باللہ) استخفاف و سوسے ادب کا کوئی نشان کعبۃ اللہ و شاعرِ دین کے حق میں پایا جائے گا۔ یہ وصف عام نہیں، خاص ہے، معمولی نہیں غیر معمولی ہے۔“<sup>۱۲۶</sup> اس اقتباس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اردو فارسی کے نعتیہ ادب پر ماجد کی نگاہ کتنی گہری ہے اور ان کے نزدیک متوازن ترین نعت گوئی کے لوازم کیا ہیں۔

”ملا واحدی کی کتاب ”تاثرات“ کی ماجد نے اجمالاً جو خصوصیات گنوائی ہیں اس سے بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کسی ادب پارے کے واقعی محاسن گنوانے میں بخل سے کام نہیں لیتے۔

لکھتے ہیں کہ واحدی کی تحریریں مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہیں :

- ۱۔ شرافت، سلاست، دل نشینی میں اپنی نظیر آپ ہوتی ہیں۔
- ۲۔ لفظوں اور ترکیبوں کی صحت کا خاص لحاظ ہوتا ہے۔
- ۳۔ عوامی ہونے کے باوجود عامیانا نہیں ہوتے پائیں۔

۴۔ طبیعت میں رفعت و گداز پیدا کرتی ہیں۔

۵ - پستی کی بجائے بلندی، سطحیت کی بجائے پُر مغزی اور قسوت کی بجائے لہنت و ملاحظت کی طرف لے جاتی ہیں۔

۶ - قل و دل ہونے کے باوجود خشک ذرا بھی نہیں، موتیں بلکہ شوخی کے ساتھ بڑی جاندار ہوتی ہیں۔

۷ - آورد اور تکلف ان میں ذرا بھی نہیں ہوتا۔ آند اور میاں خنگی سے بھری ہوتی ہیں۔<sup>۱۳۷</sup> صاف گوئی ماجد کی تنقید نگاری کی نمایاں خصوصیت ہے۔ حیاتِ اکبر مؤلفہ عشرت حسین کا مسودہ اپنی اولیں شکل میں دیکھ کر ماجد نے عشرت حسین سے صاف صاف کہہ دیا تھا کہ یہ تو حیاتِ اکبر سے زیادہ خود آپ کی سوانح عمری ہو گئی ہے، حالانکہ خلفِ اکبر عشرت حسین سے ماجد کے بہت اچھے تعلقات تھے لیکن یہ تعلقات ماجد کی صاف گوئی میں آڑے نہیں آئے۔ ملا واحدی نے اس مسودے کی ترتیب تجزیہ اور تہذیب و تنسیخ کی اور مسودہ ثانی کی شکل میں اسے ماجد کے پاس تاثرات کے لیے بھیجا۔ اب ماجد نے اس کی گھٹی ہوئی سڈول عبارت کی تعریف کی مگر صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ لکھے بغیر ذرا رہ سکے کہ یہ مسودہ اب حیاتِ اکبر کے خاکے کا کام دے سکتا ہے، یہ اور بات ہے کہ یہ اب بھی ناقص ہے، ناقص ہے، تشہ ہے۔<sup>۱۳۸</sup> اسی طرح میر ناصر علی مرحوم کے مقالات کے انتخاب پر پیش لفظ لکھتے ہوئے جہاں ان کی زبان کی شستگی اور مضامین کی گہرائی، نازک خیالی اور پاکیزہ بیان کی تعریف کی ہے، وہاں نرم نرم اور ویسے ویسے لہجے میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ ”مرحوم اچھے خاصے پختہ مسلمان تھے، کہیں کہیں رواداری اور بے خیالی میں ایک آدھ فقرہ ذرا دوسرے رنگ کا قلم سے نکل گیا ہے، یقین ہے کہ نظر ثانی کا موقع اگر مل جاتا تو ضرور خود ہی اس میں ترمیم فرمادیتے۔“<sup>۱۳۹</sup>

اسی طرح ہمدی افادی جیسے یارِ عزیز کی ”افادات“ (بعد مرگ) پر دیا چہ لکھتے ہوئے جہاں ان کے ادب و انشا کی خوب خوب داد دی ہے وہاں تہذیبِ مغرب سے ان کی مرعوبیت کا ذکر کیے بغیر بھی نہیں رہ سکے۔ چنانچہ حیاتِ لکھا ہے کہ ”اس مرعوبیت کے نمونے اوراق

<sup>۱۳۷</sup> تاثرات، ص ۳۸۶ <sup>۱۳۸</sup> حیاتِ اکبر، ص ۱۳

<sup>۱۳۹</sup> پیش لفظ، مقاماتِ ناصر علی، ص ۱۵



آئندہ میں جا بجا ملیں گے۔ افسوس ہے کہ ممدی مروتوم کی عمر نے وفات نہ کی۔ اگر چند سال اور وہ زندہ رہ جاتے تو مجھے یقین کامل ہے کہ ان گراہیوں کا کفارہ وہ خود اپنے قلم سے کر جاتے۔ ان کے مزاج میں ضد بالکل نہ تھی۔<sup>۱۵۱</sup> اسی طرح "ادیب" کے شبلی نبر کا دریا چہرہ لکھتے ہوئے محاسن کے ساتھ ساتھ اس کے مشمولات کے معائب بھی گنوا دیے ہیں گو اشارۃً <sup>۱۵۱</sup> گلبانگ حرم کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ ماجد نے جہاں حمید لکھنوی کی شگفتہ بخور، صاف و سادہ زبان اور عراق و غلو سے پاک کلام کی تعریف کی وہاں یہ بھی صاف صاف لکھ دیا کہ "مستودہ کی صورت میں جو مجموعہٴ اوراق جا بجا نظر سے گزرا اس میں دو چار مقامات شاعر کی نظر ثانی کے محتاج نظر آئے۔ ان پر نشان لگا کر شاعر صاحب کو توجہ دلا دی گئی ہے۔"<sup>۱۵۲</sup> محمد عبدالحمید الہیونی کی کتاب "نظام عمل" پر تقریظ لکھتے ہوئے اس کی یہ ترتیبی اور بعض مسائل کے ضمن میں نظر ثانی کی احتیاج کی طرف محض اشارہ ہی سہی لیکن کمر ضرور دکھائے ہیں۔<sup>۱۵۳</sup>

مقدمات، پیش الفاظ اور تقاریر نظم میں صاف گوئی سے کام لینے کا اردو تنقید میں رواج شاذ کے حکم میں داخل ہے۔ ماجد نے یہاں بھی صاف گوئی اور بے باک نگاری کی طرح ڈالی ہے لیکن تقاضائے بشریت سے کس کو مفر ہے چنانچہ ماجد بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ کیوں کیوں تو وہ تعریف و توصیف میں بچھے چلے جاتے ہیں۔ ہوش بگرا می چونکہ ان کے پڑانے عمن تھے اس لیے جیب ان کی عروسِ ادب پر "تقریب" لکھنے کا وقت آیا تو ان کی تعریف و توصیف کے علاوہ کچھ نہ لکھ سکے گو یہاں بھی سارا کام دلیل ہی سے لیا ہے۔ ملا واحدی سے گو جا بجا اختلاف بھی کرتے ہیں لیکن "تاثرات" پر لکھتے ہوئے واحدی کی سلیم الفطری، اعتدال اور توازن کو فراموش کرتے ہوئے بیچ میں غزالی کو بھی لے آئے ہیں حالانکہ واحدی کے ذکر میں غزالی کو لے آنا سوائے سوائے اب کے اور کیا ہے۔<sup>۱۵۴</sup> واحدی کی حکمت اور غزالی کی حکمت بالفرض وہی نسبت ہے جو چراغ کو آفتاب سے ہوتی ہے۔

مدرس عالی کے صدی ایڈیشن کا دریا چہرہ لکھتے ہیں تو حالی کے اس موقف کو کلیتہً تسلیم

<sup>۱۵۰</sup> دریا چہرہ افادات ممدی، ص ۳۱۲، <sup>۱۵۱</sup> دیکھیے ادیب شبلی نبر، ستمبر ۱۹۶، ص ۱۱

<sup>۱۵۲</sup> پیش لفظ گلبانگ حرم، ص ۱۷، <sup>۱۵۳</sup> دیکھیے نظام عمل پر ماجد کی تقریر (صفحہ ندارد)

<sup>۱۵۴</sup> دیکھیے تاثرات، ص ۲۸۵

کر لیتے ہیں کہ ہمارے شعر اور قصائد کا دفتر عفوئت میں سنڈاں سے بھی بدتر ہے حالانکہ نہ حالی  
 نے یہ سوچا اور نہ ماجد نے کہ امر کی شان میں لکھے گئے قصائد میں بھی توحید کے کیسے کیسے مضامین بیان  
 کیے گئے ہیں۔ پھر قصائد میں نعتیہ قصائد کا ایک عظیم سرمایہ موجود تھا۔ مطلقاً قصائد کے بارے  
 میں یہ بات کہنا ایک بہت بڑی جسارت تھی۔ اسی مقدمے میں ماجد نے حالی کو صاحبِ حال  
 عارف کہا ہے <sup>۱۵۷</sup> حالانکہ ”اگیر نامہ“ میں ایک مقام پر یہ تک لکھ گئے ہیں کہ ”حالی بڑے  
 خشوع و خضوع سے مسدس اسلام کھول بیٹھے لیکن مناجات کا خلاصہ یہی ہے کہ اسے پروردگار  
 ہم کو عمل میں اگر نیرسا بنادے“ <sup>۱۵۸</sup> ہمارے خیال میں یہ حالی پر خواہ مخواہ کا اتہام ہے۔  
 مناجات کا خلاصہ تو یہ ہے کہ مسلمان حکمت و دانش سے محروم ہو کر دنیا میں خلیل و خواجہ ہو رہے  
 ہیں کاش وہ پھر سے سر بلند ہو سکیں چہرہ مادی طور پر نہیں بلکہ روحانی اور دینی طور پر بھی۔ حسن  
 نظامی کی کتاب ”کرشن کتھا“ کی داد دیتے ہوئے تصوف کا ذکر کرتے ہیں اور بتاتے ہیں  
 ہندوستان کا دائرہ عمل تصوف و روحانیت رہا ہے حتیٰ کہ گوتم بدھ کی تعلیمات کو تمام تر تصوف  
 قرار دیا ہے <sup>۱۵۹</sup> حالانکہ لوگ اور تصوف میں زمین آسمان کا فرق ہے، اور تصوف تمام تر  
 ایک اسلامی اصطلاح ہے۔ پھر حسن نظامی پر کلمات تحسین پختہ کر کے ہوئے لکھا ہے  
 کہ ”آنھوں نے ایک ہندو بزرگ کی سیرت کو اپنا موضوع قرار دے کر عملاً یہ دکھا دیا کہ ایک صحیح  
 صوفی یا طالبِ حق کی نظر کفر و اسلام کے ظاہری و سطحی امتیازات سے بہت ارفع و برتر ہوتی ہے۔  
 اڈل تو کرشن کی شخصیت ہی قبل تاریخ کے دھند لکوں میں کھوئی ہوئی ہے اور دوسرے وہ بہت  
 حد تک لود و لعب سے نکلی ہوئی ہے۔ خود کرشن کی تعلیمات اپنی اصلی شکل میں ناپید ہیں۔  
 افسوسناک بات یہ ہے کہ ماجد کفر و اسلام کی تفریق کو سطحی و ظاہری قرار دے رہے ہیں  
 ع چیت۔ یارانِ طریقت بعد ازین تدبیر ما؟ <sup>۱۶۰</sup> فرقت کا کوڑی کی مرتبہ کتاب ”مداوا“ کا  
<sup>۱۵۷</sup> ملاحظہ کیجیے مقالات ماجد ص ۲۲۱، ۲۲۲ <sup>۱۵۸</sup> دیکھیے اگیر نامہ یا اگیر میری نظر میں ص ۹۶  
<sup>۱۵۹</sup> ملاحظہ کیجیے کرشن کتھا، یار پنجم، ص ۳۳ <sup>۱۶۰</sup> حوالہ سابق ص ۳۴  
<sup>۱۶۱</sup> البتہ اس کی تاویل یوں ہو سکتی ہے کہ چونکہ ۱۹۱۷ء میں کرشن جیتی کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا اور  
 اسی کے ساتھ ماجد کا دیباچہ بھی اور یہ دور ماجد کی مذہب اسلام سے برگشتگی کا دور تھا، اس  
 لیے ایسی تحریروں سے صرفِ نظر کیا جاسکتا ہے۔

جو ترقی پسندوں کی تحریروں کا منظم و منشور جواب ہے، پیش لفظ لکھتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے کہ حرکت ہر چیز میں ہے اس لیے ادب بھی ترقی سے بے نیاز نہیں رہ سکتا لیکن بقول ان کے بے راہ روی اور بے قیدی کا نام ترقی یا ترقی پسندی نہیں۔ اس پیش لفظ سے ماجد کے ادب کے بارے میں افکارِ صالح کا اندازہ بخوبی ہوتا ہے لیکن اسی مقدمے میں ماجد نے منشی پریم چند، قاضی عبدالغفار اور مولوی عبدالحق کی ترقی پسندی کی داد دیتے ہوئے یہ تک لکھ دیا ہے کہ "اگر ترقی پسندی کا یہی معیار ہے تو پھر ہم سب ترقی پسند ہی ہیں"۔<sup>۱۶۹</sup> قاضی عبدالغفار تو غیر لیکن منشی پریم چند (اور کسی قدر مولوی عبدالحق) کا خطبہ صدارت جو پہلی ترقی پسند مصنفین کانفرنس میں پڑھا گیا غالباً ماجد کی نظر سے نہیں گزرا اور اگر گزرا ہے تو محض سرسری طور پر۔ اس خطبے میں جہاں داستانی ادب کے بارے میں پریم چند کے مضحکہ خیز خیالات کا اندازہ ہوتا ہے وہیں ہمارے کلاسیکی شعرا و ادب کے بارے میں بھی جسے وہ فراری ادب کہتے ہیں، ان کی ناراضی آئینہ ہو جاتی ہے۔ سب سے افسوس ناک بات یہ ہے کہ ہادیان و رسل کی کامیابیوں کے بارے میں بھی ان کا تصور سرسری ہے۔ اگر ماجد کی نگاہ سے ذیل کی سطور گزری ہوتیں تو ماجد یہ بات کبھی نہ لکھتے کہ پریم چند کی ترقی پسندی تو عین دلیل خوش بختی ہے:

"اخوت اور مساوات تہذیب اور معاشرت کی ابتداء سے ہی آئینہ مسٹوں کا زیرِ خواب رہی ہے۔ پیشوایانِ دین نے مذہبی، اخلاقی اور روحانی بندشوں سے اس خواب کو حقیقت بنا لیا۔ متواتر ناکام کوششیں کی ہیں۔ ہمارا بدھ، حضرت عیسیٰ، حضرت محمدؐ بھی نبیوں نے اخلاقی بنیادوں پر مساوات کی یہ بنیاد کھڑی کرنی چاہی مگر کسی کو پوری کامیابی نہ ہوئی۔ آزمودہ را آزمودن جہل است کے مصداق اب بھی دھرم اور اخلاق کا دامن پکڑ کر ہم اس مساوات کی منزل تک پہنچنا چاہیں تو ہمیں ناکامی ہی ہوگی"۔<sup>۱۷۰</sup>

کیا اوپر کے اقتباس سے اس کے سوا اور کوئی مفہوم نکل سکتا ہے کہ سماجی مساوات کے قیام میں جو کچھ مذہبِ عالم ہو چکے ہیں اس لیے انہیں یکسر ترک کر کے ہمیں

<sup>۱۶۹</sup> مقالاتِ ماجد (طبع دوم)، ص ۲۴۹-۲۵۰

<sup>۱۷۰</sup> گفتگو - ترقی پسند ادب تیر، ص ۳۴

اشتراکیت کو قبول کر لینا چاہیے۔ اس ضمن میں مولوی عبدالحق کا وہ خطبہ بھی نگاہ میں رہے جو انھوں نے جدید ادب کے نام سے دیا تھا اور جس میں انھوں نے صاف لکھا ہے کہ ہمارے اصول و عقائد کو زمانے کے اقتضا کے مطابق جدت اور تازگی سے ہم کنار کرتے رہنا چاہیے ورنہ ان میں سڑاند پیدا ہو جائے گی۔ گویا اصول و عقائد نہ ہونے منڈی کے بھاؤ ہوتے جن میں روزانہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ پھر عبدالحق صاحب نے اصول و عقائد کی "زسودگی" کے لیے جو تخیل استعمال کی ہے اس سے اصول و عقائد کے بارے میں ان کی نفرت اور تحقیر کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ تخیل اس بندریا کی دی ہے جو اپنے بچے کے مرجانے کے بعد بھی اسے اپنے سینے سے چمٹائے رہتی ہے حتیٰ کہ اس کا ایک ایک عضو گل سڑ کر تعفن پیدا کرتا ہے۔ یہی حال موصوف کے خیال میں اصول و عقائد کا ہے۔<sup>۱۶۲</sup> حیرت جوتی ہے کہ ماجد کو پریم چند اور مولوی عبدالحق کی "ترقی پسندی" کی کون سی ادا آخر بھائی تھی!

ماجد نے ضیاء الدین برنی کے خاکوں کے مجموعے "غظتِ رفتہ" پر بھی مقدمہ لکھا اور امۃ اللہ تسنیم صاحبہ کی بچوں کی قصص الانبیاء پر بھی<sup>۱۶۳</sup> علاوہ انیس تادم سیتاپوری کی "غالب کے کلام کے الحاقی عناصر" پر پیش لفظ رقم کیا۔ ان تینوں مقدمات سے بھی ان کے روایتی و دینی، اسلامی اور اخلاقی طرزِ احساس کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور ان کی صاف گوئی کا بھی نام سیتاپوری کی کتاب کا پیش لفظ تو ان کی تاثراتی تنقید کے ایک نمائندہ نمونے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں: "اُردو میں میری پسند کے شاعر ایک دو نہیں بلکہ مابالغیر بیسیوں کی تعداد میں ہیں لیکن اگر مجھ سے کہا جائے کہ جنگل بیابان میں جا کر کہیں مستکف ہو جاؤ اور اپنے ساتھ کسی ایک اُردو شاعر کا دیوان لے جا سکتے ہو۔ تو میں اس دفتر بے پایاں سے انتخاب صرف ایک دیوانِ غالب کا کروں گا اور اپنے ہرزوق کی تسکین اسی ایک حکمت، معرفت، شوخی، ظرافت، سوز و گداز، رقتِ تخیل و حسنِ تعلیل کے مجموعہ سے کروں گا۔"<sup>۱۶۴</sup> کم و بیش ایسا ہی تاثر دیوان

<sup>۱۶۲</sup> دیکھیے جدید ادب مشمولہ گفتگو، ترقی پسند ادب نمبر ص ۳۳-۳۷

<sup>۱۶۳</sup> ملاحظہ ہو صدقِ جدید، ۴ دسمبر ۱۹۸۱ء، ص ۷

<sup>۱۶۴</sup> ملاحظہ ہو پیش لفظ "غالب کے کلام میں الحاقی عناصر" ص ۸۷

مومن کے ہارسے میں نیاز فتح پوری کا تھا،

”اگر میرے سامنے اُردو کے تمام شعرا، متقدمین و متاخرین کا کلام رکھ کر (بہ امتثانے میر) مجھ کو صرف ایک دیوان حاصل کرنے کی اجازت دی جائے تو میں بلا تامل کہ دوں گا“ مجھے کلیاتِ مومن دسے دو اور باقی سب اٹھالے جاؤ۔“ ۱۶۵

ان مقدمات میں بھی ماجد بعض اوقات متن سے مثالیں کثرت سے پیش کرتے ہیں۔ ادیب اور اس کے عہد کے پس منظر کا اجمالی ذکر کرتے ہیں اور ایک آدھ جگہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ ادیب کو اس کے عہد کے فریم ورک میں رکھ کر ہی اس سے انصاف کیا جاسکتا ہے۔ ۱۶۶ لکھنے والوں کی جدت کو بھی خراجِ پیش کرتے ہیں ۱۶۷ اور ان سب مقدمات میں اپنے اسلوبِ خاص کا جادو بھی جگلتے ہیں۔ یہ مقدمات ہماری بصیرت، ہماری معلومات میں اضافہ اور زیرِ نظر کتب کے نامکشوف پہلوؤں کو خوبی سے نمایاں کرتے ہیں۔

تنقید کی ذیل میں ماجد کا تیسرا اہم شبہ تبصرہ نگاری ہے۔ ان کی تنقید اور تبصرہ نگاری کا زمانہ ایک ہے۔ ۱۱-۱۹۱۰ء میں انھوں نے ”الناظر“ میں متعدد مضامین اور تبصرے لکھے۔ اسی طرح جولائی ۱۹۱۶ء میں جب معارف جاری ہوا تو ان کے تبصرے اس مجلے میں بھی شائع ہوتے رہے۔ ماجد نے خود اس ضمن میں ”آپ بیٹی“ میں اپنی تبصرہ نگاری (اور مضمون نگاری) کا ذکر کیا ہے۔ ۱۶۸ لیکن واقعہ یہ ہے کہ الناظر اور معارف میں لکھے جانے والے تبصرے

کسی فرضی نام سے شائع ہوتے رہے۔ جس طرح انھوں نے ”الناظر“ میں اثرِ فامرِ چلی کے نام سے متعدد شذرات لکھے یا ایک طالبِ علم کے نام سے الکلام پر تنقید لکھی، اسی طرح کسی اور قلمی نام سے تبصرے بھی لکھے ہوں گے لیکن اب اس قلمی نام کا سراغ نہیں ملتا۔ الناظر کے بعض تبصروں کے اسلوب پر ماجد کے اسلوب کی چھاپ ہے۔ مثلاً ”اکسیر سخن پر ایک نظر“ کے عنوان سے الناظر یکم فروری ۱۹۱۵ء میں کسی ”حق پسند“ کا تبصرہ ماجد کے انداز سے خاصا

۱۶۵ انتقادات (حصہ اول)، ص ۲۱ ۱۶۶ ملاحظہ ہو ادیب کا شبلی مہر، ستمبر، ۱۹۶۶ء، ص ۸

۱۶۷ ملاحظہ ہو عبد الرحمن نگرانی کی مختصر کتاب ”محمد“ پر لکھا ہوا ماجد کا مقدمہ، ص ۱-۴

۱۶۸ آپ بیٹی، ص ۲۱۴-۲۱۵

مماثل ہے اسی طرح معارف کے اکتوبر ۱۹۱۶ء کے شمارے میں حمید الدین فراہی کے منظوم ترجمے "خردنامہ" پر تبصرہ ہے جس کے تیور اسلوبِ ماجد سے مماثل ہیں لیکن چونکہ معاملہ ظن و قیاس کا ہے اس لیے ایسے تبصروں سے صرفِ نظر کر کے محض ان تبصروں کا اجمالی جائزہ لیا جائے گا جو ماجد نے خود اپنے نام سے لکھے یا جن کے بارے میں قلمی نام کی صراحت کر دی گئی ہو مثلاً ماڈرن ریویو کلبکسٹہ میں ان کے تبصرے ۱۹۱۸ء سے A.M. (عبدالماجد) کے مختلف نام سے شائع ہوتے رہے۔ ۱۹۶۹ء اور یہ سلسلہ ۱۹۲۸ء تک چلتا رہا۔ ماجد کے انگریزی تبصرے بالعموم مختصر ہوتے تھے اور بعض تو محض چار سطری، لیکن ماجدان میں بھی عموماً کام کی بات کہہ جاتے تھے۔ اگر ماجد کی تبصرہ نگاری سے بھی شعر و ادب کے بارے میں ان کے تصورات کا استخراج کیا جائے تو نتیجہ وہی نکلتا ہے جو اس سے قبل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی وہ شعر و ادب کا صالح تصور رکھتے ہیں۔ ادب کے لیے شرافت ضروری قرار دیتے ہیں۔ فصاحت اور بلاغت، ضلع اور رعایتِ لفظی کے قیاس میں باجواز سلاست اور شگفتگی کے قائل ہیں۔ بصیرت افزا مباحث کی داد دیتے ہیں۔ عموماً توازن اور صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ مشرقیت کے قائل ہیں اور شدت سے۔ ان کے بعض تبصروں کا اسلوب طنزیہ اور خاصا کٹیلہ ہے۔ پھر مقدمہ نگاری کی طرح ان کے تبصروں کا دائرہ بھی مذہبی، تاریخی ادبی، افسانوی، سیاسی، علمی نگری، سوانحی و تنقیدی کتب تک پھیلا ہوا ہے۔ مقالات ماجد میں شامل ان کے اٹھارہ تبصروں کے علاوہ بیسویں تبصرے الناظر، معارف، ماڈرن ریویو کلبکسٹہ ہمدرد دہلی اور سیچ اور صدق وغیرہ میں شائع ہوتے رہے۔ ہم نے ان کی تبصرہ نگاری کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے غیر مدون تبصروں سے بھی خصوصی اعتنا کیا ہے۔ اسی ضمن میں آغاز، ماڈرن ریویو کے تبصروں سے کرتے ہیں جو ان کے قلمی نام کی صراحت کے حوالے سے ان کے اولین تبصروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ماجد نے اس رسالے میں متعدد تبصرے لکھے۔ یہاں محض چند اہم تبصروں کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

ماڈرن ریویو میں ان کے تبصرے ہماری تحقیق کے مطابق ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۸ء تک شائع ہوئے۔ ماڈرن ریویو میں Urdu کے عنوان کے تحت تبصرے عموماً ماجد کرتے رہے۔

اگرچہ انھوں نے بعض انگریزی کتب پر بھی تبصرے کیے چنانچہ انھوں نے سب سے پہلا تبصرہ  
 "THE TRADITIONS IN ISLAM" ریورنڈ گولڈ سیک کی انگریزی کتاب  
 پر کیا جو بہت کٹیلا ہے۔ سب سے پہلے ماجد مصطفیٰ کے اس دعوے کا ذکر کرتے ہیں کہ  
 انگریزی میں احادیث کا کوئی تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا اور یہ اس ضمن میں پہلی کتاب ہے اس  
 کے بعد وہ اس کتاب پر تبصرہ یوں کرتے ہیں:

"This may be true or not but the book is certainly a novel  
 production; inasmuch as it sets out to prove what nobody has ever  
 denied" ۱۷۱

پھر ماجد مصطفیٰ کی جانب سے پیش کردہ تین مقدمات وہرانے کے بعد بتاتے ہیں کہ  
 مسلم اسماۃ الرجال کا ہجرت، انگیزہ انضباط خود حدیث کے معاملے میں جس قدر چھان بین کا قائل  
 ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسلمان حدیث کے رد و قبول میں کتنے محتاط ہیں۔ یہ حقیقت  
 اتنی واضح ہے کہ اس کی مزید وضاحت میں مصطفیٰ نے اپنی محنت خواہ مخواہ برباد کی۔ لکھتے ہیں:

"In fact, it is a commonplace canon in Muslim theology  
 that all the traditions of which the authenticity is not strictly  
 proved, or which are in contradiction either with the Quran or  
 reason are not taken as genuine. We sympathise with the author in  
 his misspent labours."

۱۷۱

اس تبصرے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد میں مرعوبیت نام کو نہیں اور تودہ تبصرے  
 میں رورعایت کے قائل ہیں۔ علاوہ ازیں ان کا انگریزی اسلوبِ تحریر صاف، شستہ اور منجھا  
 ہوا ہے۔

تبصرہ نگاری میں بھی ماجد کا اصول انصاف اور توازن رہا۔ اور اس باب میں ان کے یہاں تیز مسلم وغیر مسلم کی نہیں بلکہ حق اور غیر حق کی تھی۔ اگر کسی غیر مسلم کی تحریر میں بھی حق اور صداقت ہوتی تھی تو ماجد اس کی تعریف و تحسین بھی کھلے لفظوں میں غیر جانبدارانہ انداز میں کرتے تھے۔ چنانچہ ایک ہندو قلم کار ایم۔ اے بیچ کی کتاب "ETHICS OF THE QURAN" کی اس بنا پر داد دیتے ہیں کہ ان کے یہاں علم بھی بے اور مذاہب غیر کو دیکھنے کے لیے ہمدردانہ زاویہ نظر بھی۔ پھر چونکہ تبصرہ نگاری میں کتاب کے مشمولات کا اجمالی تعارف مقصود ہوتا ہے، اس لیے ماجد اس سے بھی غافل نہیں رہے البتہ تبصرے کے آخر میں ماجد نے صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ مصنف نے کمالاً انگریزی تراجم سے استفادہ کیا ہے، اور وہ بھی سٹیل، راڈ ویل اور پائپر وغیرہ کے تراجم سے جو قرآن حکیم کے صحیح اور مستند تراجم اور شارح نہیں، اس لیے انھیں یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ وہ آئندہ ایڈیشن کے لیے مستند انگریزی تراجم سے استفادہ کریں۔ ۱۴۲

جس طرح ماجد نے ایم۔ اے بیچ جیسے غیر متعصب ہندو کی تصنیف کی تعریف کی اسی طرح انھوں نے ریش چندر مینزجی کی کتاب "THE STORY OR THE KHILAFAT PART-I" پر ہمت کیلئے اور سخت تبصرہ بھی کیا، کیونکہ مصنف کی کتاب ان کے تعصب، جانبداری، تنگ نظری اور غلط بیانی کی عکاس تھی۔ ماجد کا طنز یہ لہجہ اور صاف گوئی ملاحظہ ہو:

"The story of Muslim incompetence, Intolerance and Fanaticism would have been a title more impressive and more faithful than the one the author has chosen to give to this booklet which is a curious medley of historical half-truths, untruths and facts which are more fictitious than real." ۱۴۳

پھر ماجد نے لکھا ہے کہ مصنف کے یہاں تمام لوازمہ مستعار ہے اور ان میں Originality

۱۴۲ دیکھیے ماڈرن ریویو کالج، ممبئی ۱۹۶۲ء، ص ۶۱۷ ۱۴۳ حوالہ مسابیح ص ۶۱۷



نام کو نہیں۔

ماجد نے علمی اور مذہبی کتب کے ساتھ ساتھ ادبی کتابوں پر بھی ماڈرن ریویو میں تبصرے لکھے مثلاً سدرشن کے افسانوی مجموعوں "صبح وطن اور آزریری جسپرٹ" اور ایک ترجمہ "تہذیب کے تازیانے" (مصنفہ بنکم چند چیرجی) پر مختصر مگر جامع تبصرے کیے اور ان میں موجود دلچسپ اور جوش انگیز عناصر کی تعریف کی۔ ماجد چونکہ ادب میں شرافت اور پاکیزگی کے علمبردار تھے اس لیے سدرشن کی تعریف کرتے ہیں کہ مناظر محبت میں بھی انھوں نے پاکیزہ الفاظ ہی کا سہارا لیا ہے۔ بنکم چیرجی، ماجد کو اس لیے اپیل کرتے ہیں کہ انھوں نے ہندوستانی تہذیب پر مغربی کلمچر کی یلغار کی مذمت کی تھی۔ علاوہ انہیں چونکہ وہ انسانی فطرت کا گہرا شعور رکھتے تھے اس لیے ماجد ان کی تعریف کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ماجد نے بنکم چیرجی کو اس لیے بھی داد دی ہے کہ انھوں نے یورپی ڈپلومیسی، مغربی اخلاقیات اور انگریزی رسوم و رواج کی سچی تصویر کشی کی ہے۔<sup>۱۹۷</sup>

ماجد نے ماڈرن ریویو میں اور بھی متعدد کتب پر تبصرے کیے مثلاً تاریخ انگلستان (گوبی ناتھ سنگھ) ایدہ اور اس کامت (ترجمہ شیو زائن شمیم) شاہان مالوہ (امیر علی علوی)، سلومی (ترجمہ مینوں گورکھپوری) خطوط شبلی (مترجمہ امین) اسلامی گورکھ شلا سید نذیر احمد وکیل) "مرآة الشعر" (مولوی عبدالرحمن)۔ اس سے یہ بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماجد کے تبصروں کے موضوعات کتنے متنوع تھے۔ کہیں کہیں یہ تبصرے محض چارپانچ سطری ہیں لیکن ان میں بھی ماجد نے انتہائی ایجاز سے کام لے کر کسی نہ کسی حد تک زیر تبصرہ کتابوں سے انصاف کر ہی دیا ہے۔ مثلاً سلومی پر جو کچھ لکھتے ہیں اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مترجم سے کس قسم کے ترجمے کی توقع رکھتے ہیں:

"Oscar Wilde's world famous French drama Salome, rendered into Urdu. The translator has fairly well succeeded in his double attempt to be faithful to the original and to be interesting to the Urdu-knowing public."<sup>۱۹۸</sup>

<sup>۱۹۸</sup> دیکھیے ماڈرن ریویو کلمتہ، جولائی ۱۹۲۲ء، ص ۶۵۔ <sup>۱۹۹</sup> سہ ماہی سابق، فروری ۱۹۲۷ء، ص ۱۹

جس طرح ماجد اپنے تنقیدی مضامین میں بعض اوقات کاروانِ اُردو سے پکھڑے ہوئے اہم ادیبوں کو جو پسِ گردِ کاروان رہ گئے تھے، کاروان سے لاطلتے ہیں، اسی طرح تبصروں میں بھی بعض ایسی کتابوں کو چھتے ہیں جو اس قدر لائقِ اعتنائیں سمجھی گئیں مثلاً عبدالرحمن کی "مرآۃ الضمیر" ماجد نے اس کتاب کو معلومات کا خزانہ قرار دیا ہے جس میں عربی، فارسی اُردو شاعری اور اس کے عمومی صیوٹ بہت تفصیل سے بیان ہوئے ہیں اس کے علاوہ اس میں بقول ماجد تشبیہ، استعارہ، بحر، قافیہ، تنقید اور متعلقہ امور پر بصیرت افروز تفصیل ملتی ہے "لیکن اس کتاب میں ایک ہی خامی ہے کہ اس کا اسلوب نقیضانہ اور بھاری بھرکم ہے" ۱۹۷۱ء

اُردو تنقید میں مسعود حسن رضوی کی "ہماری شاعری" کی بجا طور پر اہمیت ہے لیکن مصنف کی متوازن تجزیہ کاری اور قوتِ استدلال کی داد دینے والوں میں ماجد پہلی صف میں شامل تھے؛ چنانچہ داد کا انداز پکھڑوں تھا:

"The author has done a distinct service to the oriental literature and has admirably filled a long - felt need. The book supplements at a very opportune moment the Great Hali's great Muqaddima" ۱۹۷۱ء

واضح رہے کہ اس سے پہلے وہ روز نامہ ہمدرد دہلی میں اسی کتاب پر مفصل ریویو لکھ چکے تھے اور بتا چکے تھے کہ مصنف نے اُردو شاعری پر مغربی طرزِ احساس رکھنے والوں کے ایک ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اور ہر اعتراض بقول اُن کے تشفی بخش ہے۔ حالی اور رضوی کے طرزِ احساس کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حالی کا نقطہ نظر تمام تراغلاقی تھا جب کہ ہمارے مصنف ادیب کا نقطہ نظر اس کے برخلاف تمام تراویبی ہے۔ انہوں نے شاعری کے اس معیار کو تسلیم کر کے جو سارے عالم کی شاعری میں مسلم ہو چکا ہے اُردو شاعری کو اس پر جانچا اور کھرا پایا ہے۔ مولانا حالی کے مقدمے اور ان کی کتاب میں (بزبانِ حضرت اکبر)

۱۹۷۱ء ماڈرن ریویو کلکتہ، فروری ۱۹۷۲ء، ص ۱۹۷

۱۹۷۱ء ایضاً، اکتوبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۴۱

وہی فرق ہے جو بخنی کے پیالے اور شراب کے گلاس میں ہو سکتا ہے۔" ۱۷۸

ہم سچھے لکھا آئے ہیں کہ ماجد کا یہ بھی قول تھا کہ بعض اوقات تخلیق کار کا اپنی تخلیق کے ضمن میں بیان قابل توجہ نہیں ہوتا۔ یہاں انھوں نے مسعود حسن رضوی کی تنقید کے بارے میں جو یہ لکھا ہے کہ ان کا نقطہ نظر تمام تر ادبی ہے جب کہ حالی کا تمام تر اخلاق، تو یہ اصلاً خود مسعود حسن رضوی کا بیان تھا جس پر ماجد اپنے اصول کے علی الرغم ایمان لے آئے اور انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ حالی اور رضوی کے ضمن میں مندرجہ بالا خیال محض نیم سچائی کے ذیل میں آتا ہے۔ کیا مسعود حسن رضوی کے اس قسم کے جملے خالص ادبی کے جا سکتے ہیں؟ "اب ضرورت ہے ایسے شاعروں کی۔۔۔ جو دلیری اور جاں بازی کے جذبات کو بھیر دکائیں۔۔۔ اور ملک میں سب وطن اور قوم پرستی کی روح چھونکیں۔" ۱۷۹

ماجد نے مسعود حسن رضوی کی کئی اور کتب پر بھی تبصرے لکھے مثلاً اُردو زبان اور اس کا رسم الخط، "رزم نامہ انیس" اور "فسادِ معبرت" لیکن انھوں نے "اپنے مصنف" کی ہر جگہ تعریف و توصیف ہی کی ہے اس سے یہ نہ بھنسا چلیے کہ وہ ہر مصنف کے باب میں ایسا ہی کرتے ہوں گے۔ کچھ اندازہ تو ماڈرن ریویو میں چھپے ہوئے ان کے تبصروں سے ہو گیا ہوگا، اب اسی نوعیت کے کچھ اور تبصرے دیکھیے جن میں ماجد گرجے بھی ہیں اور برسے بھی، اور انھوں نے طنز کی کاٹ سے خوب کام لیا ہے۔

جوش صاحب کی ادارت میں جب رسالہ کلیم (دہلی) نکلا تو اس کے پہلے ہی نمبر پر ماجد نے تبصرہ لکھا۔ اس رسالے میں جوش نے اُردو ادبیات میں انقلاب کی ضرورت پر ایک پُر جوش مقالہ تحریر کیا تھا ماجد اس پر لکھتے ہیں کہ "جوش نوع انسان کے مصلح بننے کے خیال کو تو مضحکہ خیز قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ انسان انسان کی اصلاح نہیں کر سکتا لیکن یہ نہ ارشاد ہوا کہ دعوتِ اصلاح اگر تمام تر مضحکہ خیز ہے تو دعوتِ انقلاب کو سنجیدگی اور حقیقت سے کس قدر تعلق ہے؟

"دعوتِ انقلاب کو بار بار پڑھنے کے بعد بھی "انقلاب ادبی" کا کوئی نمونہ اس صحیفہ

انقلاب کے اندر نہیں ملتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی جگہ "بنام قوت حیات" کو رائج کر دینا کوئی مٹھوڑا انقلاب ہے تو عرض ہے کہ قوت یا شکتی اور حیات کو مستقل دیویاں تو مشرک قومیں مدت سے مانتی چلی آئی ہیں۔۔۔ اس میں انقلاب کی کیا بات ہوئی، زیادہ سے زیادہ ارتجاع یا ارتداد ذہنی کہہ لیجیے۔ دیں نیم، بہتہ زبانی تصویریں سو یہ شرف بھی لاہور دہلی وغیرہ کے بعض رسالوں کو مدت سے حاصل ہے۔ انقلابیت اس میں بھی کچھ نہ ٹھہری۔

"یہ ہوش و فردوس، غیظ و غضب، اگر محض تخلص کی مناسبت سے ہے اور یہ گرج اور چمک اور یہ ہوشربا تہلیاتِ آفتیں اور سب سے بڑھ کر بقول ایک صاحب کے لن ترانیاں اگر اسی کلیم کی شاعرانہ رعایت سے ہیں تو اس حسن ادا کی داد نہ دینا ظلم ہے لیکن اگر اس کے سوا کوئی اور صفت ملحوظ رکھی گئی ہے تو اتنا رسا دماغ کوئی کہاں سے لائے؟" ۱۱

اس تبصرے سے نہ صرف ماجد کے وسعتِ علم اور تصویرِ ادب کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ طنزِ باتِ ماجد کی بھی نمائندگی ہوتی ہے۔ اس ضمن میں آلی احمد سرور کی تنقیدی کتاب "تسے اور پڑانے چراغ" پر بھی ان کا تبصرہ قابلِ ملاحظہ ہے۔ تبصرے کے آغاز میں ماجد نے سرور صاحب کی کسی قدر مشرقیت کا اعتراف کیا ہے لیکن یہ بھی سبب صاف صاف لکھ دیا ہے کہ ان کی تنقیدوں کا مایہ خمیر مغربی ہے اور وہ اپنے مضمون "اقبال و ابلیس" میں اپنے تصورِ ابلیس کے حوالے سے "سراسر" ملٹنی ہیں، پھر اکبر کے بارے میں سرور صاحب کا ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں "گویا اکبر نے شاعری نہیں کی اور نہ کوئی بات حکمت و معرفت کی فرمائی ہے بلکہ عمر بھر چمک ماری ہے اور نقاد صاحب جو یہ کھل کر نہیں فرماتے تو یہ عین ان کی مردّت اور عالی ظرفی ہے" ۱۲

سرور صاحب بقول ماجد اکبر سے زیادہ سجاد انصاری کے قائل ہیں (اور واقعہ یہی ہے)۔ سجاد انصاری کے حوالہ کردہ اقتباسات اور ان کے بارے میں مصنف کی رائے

۱۱۔ مقالاتِ ماجد (طبع دوم) ص ۲۹۴-۲۹۵

۱۲۔ صدقِ جدید، ۲ مارچ ۱۹۵۶ء، ص ۴

نقل کرنے کے بعد ماجد اپنے خاص طنزیہ اسلوب میں لکھتے ہیں: "اس کم سواد تبصرہ نگار کو تو یہ فقرے اگر شاہکار معلوم ہوتے ہیں تو صرف صنعتِ اہمال یا بے مغزی کے۔ نقاد صاحب بڑا احسان و کرم اُردو والوں پر کریں اگر ایک عام فہم شرح ان دقائق و حقائق کی شائع فرماتے کہ فرشتہ شیطان کا چولا اور شیطان فرشتہ کا چولا کس عجیب و غریب طریقے سے اختیار کر سکتا ہے۔ شیطان روزِ جزا کا پیر و کس طرح بن جاتا ہے۔ ملکوتیت میں عناصرِ شیطنیت کیوں کر دخیل ہو جاتے ہیں۔۔۔" ۱۸۲

اہل علم جانتے ہیں کہ شورشِ کاظمیری اور ماجد میں بعض امور میں شدید اختلاف رہا لیکن ماجد نے جیب ان کی کتاب "اس بازار میں پرتصرہ لکھا تو جہاں اس کے غیر مربوط ہونے، زبان و بیان کی غلطیوں سے میرا نہ ہونے اور غلط بیانیوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے اس سے شدید اختلاف کیا وہیں اس کے اوصاف بھی اجمالاً بگنوا دیے۔ ان کے خیال میں ایک تو یہ کہ بیسوائی اور بیسواؤں کے اتنے مفصل تذکرے کے باوجود مصنف کا قلم فحش سے آلودہ نہیں ہوا اور دوسرے یہ کہ کتاب میں جا بجا ادبی شان نظر آتی ہے۔ ۱۸۳ اسی طرح سجاد ظہیر جیسے کٹر ترقی پسند کے مخالف ہونے کے باوجود ان کی کتاب "ذکرِ حافظ" کے بعض پہلوؤں کو انھوں نے فرارخ دلی سے سراہا۔ ۱۸۴

ماجد کی حق گوئی کی ایک اور مثال بھی نگاہ میں رہے۔ ماجد کا سید سلیمان ندوی کے ساتھ رشتہٴ محبت و مودت کس قدر قوی تھا۔ اتنا قوی کہ اس کے لیے سرے سے کسی ثبوت

۱۸۲ صدقِ جدید، ۲ مارچ، ۱۹۵۶ء، ص ۵

۱۸۳ اس دلچسپ اور مفصل تبصرے کی تفصیل کے لیے دیکھیے صدقِ جدید، ۲۰ نومبر، ۱۹۵۶ء۔ اسی طرح ماجد، مولانا مودودی سے اختلاف کے باوجود جب محمد سرور جامعی کی تصنیف "مولانا مودودی کی تحریکِ اسلامی" پر قلم اٹھاتے ہیں تو سرور جامعی کی مولانا مودودی پر تعریضات کا نوٹس لیتے ہیں اور صاف لکھتے ہیں کہ یہاں مصنف مورخ سے زیادہ نکتہ چیں بن گئے ہیں۔

دیکھیے صدقِ جدید، ۲۹ مارچ، ۱۹۵۷ء، ص ۴-۵

۱۸۴ تفصیل کے لیے دیکھیے صدقِ جدید، ۵ جولائی، ۱۹۵۷ء، ص ۴

کی ضرورت نہیں لیکن ان کی "سیرۃ النبی" پر جو مفصل مضمون "انہوں نے" سچ" میں دو قسطوں میں "سیرۃ النبی" یا صحیفہ سلیمانی کے عنوان سے لکھا اس میں وہ ان کی کاوش کی مفصل داد دینے کے ساتھ ساتھ طاؤس کے پائے زشت کے بیان سے بھی نہیں بچا۔ چنانچہ لکھا: "جہنم کی ابدیت و عدم ابدیت کا مسئلہ شروع سے مختلف فیہ رہا ہے۔ علما محققین اہل سنت کا بڑا گروہ جنت کی طرح جہنم کے بھی خلود کا قائل ہے لیکن خود اہل سنت کے اندر بھی شیخ محی الدین ابن عربی جیسے زبردست اہل باطن اور ابن تیمیہ و ابن قیم جیسے زبردست اہل ظاہر اس عقیدہ کے مخالف بالآخر فنائے جہنم و انقطاع عذاب کے قائل گزرے ہیں۔ مولانا سید سلیمان نے اسی موضوع شوق کو اختیار فرمایا ہے اور عقلی و نقلی، قیاسی و نصی دونوں قسم کے دلائل و شواہد سے اس کمزور پہلو کو جس قدر محکم و مدلل بنا سکے ہیں، بنا یا ہے۔ اس بے علم و کوتاہ نظر کی فہم ناقص میں کتاب کا ضعیف ترین حصہ یہی ہے۔" <sup>۱۸۵</sup> اس کے بعد ماہد نے اکابر مفسرین و محدثین کی متعدد تفاسیر و احادیث سے استشہاد کر کے سید سلیمان ندوی کے دلائل کو قطع کیا ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ اپنے معاصرین اور ان کی فتوحات علمی کے بارے میں ایماندارانہ رائے دینا کتنا مشکل کام ہے۔ ماہد اپنی تبصرہ نگاری (اور دیگر تحریروں کے ذریعے سے) کے حوالے سے اس "ہفت خواں" سے مستانہ وار گزر گئے ہیں۔

مقالے کی ابتدا میں ہم نے عرض کیا تھا کہ ماہد اپنی ایچ ڈی کے مقالات پر بھی محاکمہ کرتے رہے ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر اسے ڈی نسیم کے مقالے "اُردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ منظر" پر ماہد کی دو رپورٹیں مورخہ ۲۷ دسمبر ۱۹۵۶ء و ۱۱ جنوری ۱۹۵۹ء بھی ہیں ہم دست ہو گئیں <sup>۱۸۶</sup> ان رپورٹوں سے بھی ماہد کے اسلوب نقد کو سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اس مقالے کے باب میں جہاں ماہد نے مصنف کی تلاش و تھخص کاوش اور دیدہ دلیری کی داؤدی اور مہاں تک لکھا کہ "ایک دو نہیں، بیسیوں کتابوں اور ان کے مصنفین کے نام ایسے نظر پڑے جن سے میں <sup>۱۸۵</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے، سچ لکھتو، ۱۴ اپریل ۱۹۳۳ء، ۲۱، ۲۱ اپریل ۱۹۳۳ء کے شمارے۔

<sup>۱۸۶</sup> یہ رپورٹیں ہیں ماہد کے خویش اور صدقِ جدید کے ایڈیٹر و حکیم عبدالقوی دریا بادی صاحب نے مرحمت کیں۔

تو سر سے ناواقف تھا یا اگر واقف تھا بھی تو لرستے نام اور میں برسر ت اعتراض کرتا ہوں کہ مقالہ کے مطالعہ سے میری معلومات و بصیرت دونوں میں اضافہ ہوا، وہیں اس کے معائب بھی تفصیل سے گنوا دے۔ مثلاً یہ کہ مقالہ غیر معمولی طوالت کا شکار ہو گیا ہے، مضامین کی سکرار ہے۔ مقالہ نگار غیر جانبدار نہیں رہ سکا اور اس نے فریقانہ حیثیت اختیار کر لی ہے۔ وجہ کا پانی حسینوں پر بند نہیں کیا گیا تھا کیونکہ وجہ سر زمین کر بلا سے کوسوں دور واقع ہے۔ مقالہ نگار نے کثرت سے ایسے مصنفین و شعرا کا ذکر کیا ہے جو قابل ذکر نہ تھے بعض شعروں کا اقتساب غلط ہے، مثلاً عشق ہائے کز پئے رنگے بود۔ الخ عطار کا نہیں رومی کا شعر ہے۔ مسیحی عقیدہ میں عیسیٰ خدا کے بیٹے میں اور بس۔ پیغمبر نہیں جیسا کہ مقالہ نگار کا خیال ہے۔ شدھی تحریک ہندوؤں کی نہیں آریہ سماجیوں کی تحریک تھی۔ اشخاص کے نام بعض جگہ بالکل غلط اور مضحکہ خیز درج ہوئے ہیں وغیرہ اور آخر میں لکھا "میرے رائے ناقص میں تو یہ آتا ہے کہ ابھی مقالہ معنوی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے نظر ثانی کے لیے مقالہ نگار کو واپس کر دیا جائے۔" سات صفحے کی اس مفصل رپورٹ کے بعد نظر ثانی شدہ مقالے پر انھوں نے دو صفحے کی رپورٹ بھیجی جس میں اس کی غیر ضروری طوالت کا پھر شکوہ کیا اور ایک آدھ جگہ اصول تحقیق سے مقالہ نگار کی ناواقفیت کی بھی شکایت کی مگر ڈگری دیے جانے کی بالآخر سفارش کی۔

مندرجہ بالا مباحث سے تنقید کے ضمن میں ماجد کی صاف گوئی، توازن، دستِ علم اور سلوٹ خاص کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے لیکن یہ بات بہر حال صرف نظر کرنے کے قابل نہیں کہ ان کی وفات (۱۹۷۷ء) تک اردو ادب نے کئی کروڑیں لیں۔ جدیدیت و نو ترقی پسندی کے ریلے آنے اور چلے گئے۔ اردو تنقید نے سافھیاتی اور اسلوبیاتی طرز کی طرف بھی کسی قدر اعتنا کیا لیکن ماجد نے آنکھ اٹھا کر بھی ان جدید رویوں کی جانب نہیں دیکھا۔ ماجد طبعاً روایت کے آدمی تھے اور چونکہ ان کی زندگی کے آخری چالیس سال تو اسلامیات کے لیے وقف ہو گئے تھے اس لیے وہ ادب اور تنقید کی طرف وہ توجہ زد سے سکے جس کے وہ مستحق تھے۔ بہر حال اس کے باوجود انھوں نے اردو تنقید کو جو کچھ دیا، وہ مقدار میں کم ہونے کے باوجود معیار کے اعتبار سے یقیناً لامتناہی اعتبار ہے۔

## عبدالمجاہد ریابادی بحیثیت مترجم و شارح

ترجمہ کیوں، کیسا اور کب؟ یہ سوال جتنا مختصر ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ ترجمہ کیسا ہونا چاہیے؟ کیا مترجم لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف، بٹھا کر اپنی ذمہ داری سے عمدہ برآہم جاتا ہے؟ کیا اسے صرف اخذِ مضموم کے ذریعے اپنے نتائجِ ترجمہ پیش کر دینے چاہئیں اور کیا اُسے ترجمہ کہا جاسکتا ہے؟ ترجمے میں جس شے کو اصل کی روح کہتے ہیں، اس سے کیا مراد ہے؟ کیا اصل متن کے مطالب کو دوسری زبان میں منتقل کر دینے یا تلخیص کر دینے سے اصل روح برقرار رہ سکتی ہے؟ کیا اصل روح میں مفاہیم کے ساتھ ساتھ طرزِ ادا اور اسلوبِ تحریر کا بھی برابر کا حصہ نہیں ہوتا؟ کیا مترجم اس لیے ترجمے کا سہارا لیتا ہے کہ وہ تخلیق پر قادر نہیں؟ کیا ترجمہ اصل کے مقابلے میں ایک دوسرے درجے کا کام ہے؟ کیا بطورِ ماخذِ تحقیق اس کا درجہ اول ہے یا ثانوی؟ کیا مترجم کو ترجمہ کرتے وقت دونوں زبانوں پر ایک سی قدرت ہونی چاہیے یا اس زبان پر زیادہ قدرت ہونی چاہیے جس میں وہ ترجمہ کر رہا ہے؟ کیا ہر کلمہ اور زبان ترجمے کی محتاج ہوتی ہے یا کوئی زبان تہذیب کے ایک خاص دور میں ترجمے سے بے نیاز ہو جاتی ہے؟ کیا مترجم کو محض اس بات کی داد دیتے جانا کہ اس کے ترجمے میں سلاست اور روانی موجود ہے، ترجمے کے باب میں ایک طرح کی مغالطہ آفرینی نہیں؟ کیا ترجمہ اصل سے بڑھ کر بھی ہو سکتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے متعدد دوسرے سوال ہیں جو ہمیں دعوتِ فکر دیتے ہیں۔

اصل میں ترجمہ دو زبانوں یا دو تہذیبوں کے درمیان ایک پُل کا کام دیتا ہے اور مترجم کی حیثیت اصلاً ایک سفارت کار کی ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ تہذیب کے ایک خاص نقطے پر پہنچ کر بعض اوقات ترجمہ کسی خاص تہذیب کی ناگزیر ضرورت بن جاتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک وقت ایسا بھی آسکتا ہے جب کوئی تہذیب ترجمے کی ضرورت سے کلیتہً بے نیاز ہو جائے۔ اس ضرورت میں کمی بیشی بہر حال ہو سکتی ہے۔ پھر بعض اوقات تو ترجمہ تنہا کسی



تحقیقی ماخذ کا کام دیتا ہے مثلاً مسلمانوں نے جن یونانی کتب کا عربی ترجمہ کیا وہ اپنی اصل زبان میں آج ناپید ہیں اور صرف عربی ہی میں قابل حصول ہیں، گویا ترجمہ بعض اوقات ایک واحد مضبوط چھلکے (Crust) کا کام بھی دیتا ہے جس میں کسی تہذیب کے بیج محفوظ رہتے ہیں۔ ترجمے کا یہ ایک ایسا فیضان ہے جو خصوصیت سے لائق توجہ ہے! کوئی زبان بھی اس وقت تک مستقل الوجود اور قائم بالذات نہیں ہو سکتی جب تک کہ مستند زبانوں کا کم از کم بیشتر کلاسیکل حصہ اس میں منتقل نہ ہو جائے۔

مترجم جب کسی زبان پارے کا ترجمے کے لیے انتخاب کرتا ہے تو گویا وہ براہ راست یا کم از کم اپنے لاشعور میں اس زبان پارے کی اہمیت اور حاکمیت کا معترف ضرور ہوتا ہے، گویا مترجم کی حیثیت مطیع کی ہوتی ہے اور اس زبان پارے کی جس کا وہ ترجمہ کر رہا ہوتا ہے، حاکم اور راعی کی۔ چنانچہ بنیادی اور لازمی طور پر مترجم کو اصل متن کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ ترجمہ اصل میں بہت حد تک نفی ذات کے عمل سے عبارت ہے۔ یہاں ”من تو شدم“ ہی سے کام چلتا ہے ”تو من شدی“ سے نہیں۔ ترجموں میں کامیاب ترین ترجمہ وہی ہے جس میں اصل کی روح کھینچ آئے جس کو پڑھ کے مصنف کے اصل خیالات بلکہ اس کے طرز ادا اور اسلوب تحریر سے بھی کما حقہ واقفیت حاصل ہو جائے اور جو اصل متن سے کلیتہاً بے نیاز کر دے لیکن ایسے کامیاب ترین ترجمے قابلِ خال ہی ملتے ہیں اس لیے کہ ترجمے کے مطالعات اور مشکلات اس قدر گونا گوں ہیں کہ ان سے عمدہ برآ ہونا اتنا آسان نہیں۔ ایک کلچر کے طرز احساس کو دوسرے کلچر کے طرز احساس میں منتقل کرنا بڑا مشکل کام ہے۔ زبانوں کے اسالیب اتنے مختلف اور متنوع ہوتے ہیں کہ اصل مفہوم و معانی مترجم کے ہاتھ سے پھسل پھسل جاتے ہیں۔ اس ضمن میں ادبِ عالیہ کا ترجمہ کرنا تو اور مشکل کام ہے اور اس میں بھی خصوصاً شاعری کا۔ بعض زبانوں کی صوتیات دوسری زبان میں منتقل نہیں ہو سکتیں، مثلاً عسکری صاحب جو فرانسیسی اور اردو دونوں زبانوں کے ادا شناس تھے، لکھتے ہیں کہ فرانسیسی کی آوازیں اردو رسم الخط میں منتقل نہیں ہو سکتیں، پھر میلارے کی شاعری کے اردو میں ناقابل ترجمہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”میرا جی تو جراتِ زندا نہ کر بیٹھے تھے لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اردو میں میلارے کا ترجمہ ہو نہیں سکتا بلکہ انگریزی

میں بھی روبرو فرانی کا ترجمہ جراتِ رندانہ سے زیادہ کچھ نہیں۔ جو شخص میلار سے کی نظائیں قانونوں کے بغیر ترجمہ کر ڈالے وہ نیک نیت تو ضرور ہے، میلار سے کی شاعری نہیں سمجھتا۔ اس ترجمے میں شعور کا مطلب تو ضرور آ گیا ہے، شاعری کو فرانی صاحب نے میلار سے کے پاس ہی رہنے دیا ہے۔ یہ ترجمے اور خصوصاً کلاسیکی زبانوں کے ترجمے کی مشکلات کا ذکر عبدالباری ندوی ان الفاظ میں کرتے ہیں، "دوسری نازک بحث یہ ہے کہ کلاسیکل کتابوں کے ترجمے کا اصول کیا ہو، اس ٹلایا نہ ترجمے کا تو نام نہ لو جس میں حضرت مترجم لغت الٹ الٹ کر لفظ کی جگہ لفظ اور حرف کی جگہ حرف رکھتے چلے جاتے ہیں۔۔۔ صحیح معنی میں اصولاً ترجمہ نگاری کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ کم و بیش حذف و اضافے اور بعض دوسرے جزئی تصرفات کی آزادی کے ساتھ اصل کتاب کے نفس و مرکزی مطالب کو مجموعی حیثیت سے قائم رکھا جائے اور بس۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مطلب کو ضبط کیے بغیر اور اردو کے محاورے اور گرامر کو ذبح کیے بغیر جہاں تک ہو سکے اصل زبان اور مصنف کے تمام مختصات مسائل کو محفوظ رکھا جائے اور اقل قلیل تصرف پر قناعت کی جائے۔" ۱۷

"پہلی صورت کا نہایت صحیح نام ابن رشد نے تلخیص رکھا ہے۔ اس نے خود یہی کیا ہے۔ لیکن اس میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ ہم یقین و اطمینان کے ساتھ کسی چیز کی نسبت یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کتنا حصہ مصنف کا ہے اور کتنا صاحبِ تلخیص کا، نہ ہم اصل مصنف کا ذمہ دارانہ حیثیت سے حوالہ دے سکتے ہیں، چنانچہ ایک خالص عربی دان آج یہ نہیں بتا سکتا کہ اصل ارسطو کی کتنی منطق تھی اور ابن رشد نے اس میں کیا تصرف کیا۔ پوپ نے جب ہوتر کا انگریزی میں ترجمہ کیا تو ایک دوست نے داد دی لیکن کہا "مسٹر پوپ! اس کو تم ہومزد کو" ۱۸

مترجم کا کمال صرف یہی نہیں کہ وہ مصنف کے مطالب و مقاصد کو اپنی زبان میں منتقل کر دے بلکہ اس کے اسلوب و انداز کا بھی چرہ بہ اتار لے تاکہ ترجمہ ہو کر یہ جس زبان میں منتقل ہو اس میں اسلوب یا اسالیب کے تنوع کا باعث بھی بن سکے یا مصنف کی روح کے ساتھ انصاف کر سکے۔ اس اہم نکتے کا ذکر کرتے ہوئے عبدالباری ندوی

۱۷ محمد حسن عسکری، ستارہ یا بادبان ص ۷۷۔ ۱۸ دیباچہ "مبادی علم انسانی"، ص ۲

۱۹ دیباچہ "مبادی علم انسانی"، ص ۲

لکھتے ہیں:

”پھر اگر ایک شخص میں تطویل یا مکرر و اعادہ کی عادت ہے مثلاً لاک، یا انشا پر دازی پر قدرت نہیں حاصل مثلاً اسپنسر، یا بڑے بڑے پیچیدہ جملے لکھتا ہے مثلاً فل تو کیا حق ہے کہ ہم اس سائل کے ان تمام خصوصیات کو فنا کر دیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس سائل کی اہمیت اس درجہ ہے کہ آج اسی اختلاف اس سائل اور بعض اور اندرونی شہادتوں کی بنا پر جرمنی کے بعض محققین فلاطون کے بہت سے مکالمات کو اس کی تصنیف نہیں سمجھتے۔“ ۱۷

عبدالباری ندوی نے محض ایک نظری اصول ہی مرتب نہیں کیا بلکہ ”مبادی علم انسانی“ (برکھے) کا ترجمہ کرتے وقت انھوں نے غایت درجہ احتیاط اور دیانت سے کام لیا اور مصنف کے نفسِ مطالب ہی کو ادا کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے طرزِ ادا کو بھی حتی الامکان برقرار رکھا۔

ترجمے میں سلاست اور روانی، شگفتگی اور شادابی کا وجود یقیناً قابلِ داد ہے لیکن ظاہر ہے کہ اگر اصل میں یہ شگفتگی و شادابی نہیں تو ترجمے میں اگر مترجم ایسا التزام کرے گا تو یقیناً وہ انحراف کا ارتکاب کرے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشکل، مغلط اور پیچ دار مباحث و مطالب کے ترجمے میں روانی اور سلاست بمشکل قائم رہ سکتی ہے اور پھر محض سلاست اور روانی کے کچھ نقصانات بھی ہیں مثلاً اس سے زبان کی سطحیت اور اکہرا پن دور نہیں ہوتا۔ ”اردو والے ترجمے میں بس یہی بات دیکھتے ہیں کہ روانی اور سلاست ہو اور پڑھتے ہوئے ایسا لگے جیسے کتاب اردو میں ہی لکھی گئی ہے۔ تعلق معاف یہ کام تو میں سوتے ہوئے بھی کر سکتا ہوں لیکن اس سے اردو ادب کو کیا فائدہ پہنچتا ہے؟ اس میں شک نہیں کہ اس سے ترجمے کا کام بہت بلکا ہو جاتا ہے لیکن ہماری زبان دین کی وہی رہتی ہے جہاں تھی۔ نثر کی اسی تعریف نے ہمارے ادب کو مار رکھا ہے خصوصاً ترجمے کو۔ اگر ہمارے نقاد پڑھنے والوں کو یہ راز بتا دیتے کہ پڑھتے وقت دماغ پر زور پڑے تو کوئی برج نہیں تو شاید اردو نثر میں ترجمے ہی کے ذریعے کچھ تجربے ہو سکتے۔“ ۱۸

۱۷ دیباچہ ”مبادی علم انسانی“ ص ۳، ۴، ۵ محمد حسن عسکری، ستارہ یا بادبان، ص ۱۳۵

مترجم کے بارے میں عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مخوف ہوتا ہے "Translator is a traitor"۔ مطلب یہ کہ وہ مصنف کی روح سے اکثر انحراف کر جاتا ہے وہ اس کے مطالب میں سے حذف بھی کرتا ہے اور ان میں اضافہ بھی کر ڈالتا ہے اس کے اسلوب کا چربہ اتارنے کی بجائے اس پر اپنے اسلوب کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ مترجم کو مجتہد نہیں ہونا چاہیے لیکن یہ اجتہاد ترجمہ کرتے وقت اپنی زبان میں نئی تراکیب، نئی اصطلاحات اور نئے طرز احساس کے منتقل کرنے تک محدود ہونا چاہیے۔ یہ نہیں کہ اس کا اجتہاد اس حد تک پہنچ جائے کہ مصنف کو کتنا پڑے کہ "من چرمی سرانم و طنبورہ من چرمی سراید" جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں کہ مترجم کا آغاز سفر اصل میں نفی ذات سے شروع ہوتا ہے اسی کا نام نیک نیتی اور انصاف پسندی ہے۔ اگر اسے کچھ اختلاف کرنا ہو تو یہ کام حواسی و تعلیقات میں ہونا چاہیے تاکہ مصنف اور مترجم کے خیالات کو الگ الگ پہچانا جاسکے خیر اگر ایسا التزام نہ بھی کیا جائے تو اصل متن کی موجودگی کی صورت میں تقابیل کے ذریعے اصل اور ترجمے کے فرق کو واضح کیا جاسکتا ہے۔ وقت تو اس وقت پیش آتی ہے جب مور زمانے کے ہاتھوں ترجمہ تو محفوظ رہ گیا ہو اور اصل متن ناپید ہو گیا ہو جیسا مثلاً ارسطو کی تصنیفات کے سلسلے میں ہوا۔ اگر مترجم محض مترجم ہے اور تخلیقی ادب پر قادر نہیں تو ایسی صورت میں اصل مصنف کے لیے خطرہ بڑھ جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے مترجم کے لیے ترجمہ اصل میں اصول تلافی کا کام دے رہا ہوتا ہے یعنی "گندم اگر بہم نہ رسد بھس غنیمت است" چنانچہ وہ ترجمے کے ذریعے بعض اوقات اپنے خیالات کو بھی ڈھیل دیتا جاتا ہے اور متن سے آمیز کر کے اپنے لیے سامانِ تفسی کر جاتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ سچے اور اچھے مترجم کے کام میں بڑی رکاوٹیں ہیں: "اچھا ترجمہ اسی وقت وجود میں آسکتا ہے جب مترجم نے نیک نیتی کے ساتھ اپنی شخصیت کو کھو کر مصنف کی شخصیت تلاش کرنے کی کوشش کی ہو۔ اپنی ذات کی نفی اور اپنی شخصیت سے انکار ایک اچھے مترجم کے لیے ضروری ہے۔ بہر حال ایک طرف تو مترجم کی ذات مصنف کی ذات سے ہمیشہ کم تر رہتی ہے، دوسری طرف اس کے برخلاف مصنف کی شخصیت ترجمہ کے ذریعے پھیل کر اور بڑی ہو جاتی ہے۔ اپنی بات ہو تو آدمی اسے سوزنگ سے باندھنے کی کوشش

کرے لیکن ترجمے میں تو آدمی خود بندھ جاتا ہے۔ ۱۷

جارج سینٹس بری نے عمر خیام کی رباعیات (انگریزی ترجمانی) کا دیباچہ لکھتے ہوئے  
فٹز جیرالڈ کی مہارتِ ترجمہ کی داد دیتے ہوئے ایک بڑا معنی خیز جملہ لکھا ہے یعنی "Fitz

Gerald is Omar Khayyam and one may almost dare to say

Omar Khayyam is Fitz Gerald". ۱۸

ہمارے نزدیک اس جملے کا مفہوم یہ ہے کہ ترجمہ کرتے وقت فٹز جیرالڈ نے خیام  
کے تخلیقی تجربے کو محسوس کیا اور اسے اپنے وجود و وجدان کا اس طرح حصہ بنا لیا گویا وہ عمر خیام  
بن گیا یعنی "من تو شدم" والا معاملہ ہو گیا لیکن سینٹس بری کے خیال میں تو معاملہ تو من شدی  
کا بھی تھا۔ اصل میں میں آکے فٹز جیرالڈ نے ٹھوکر کھائی اور نتیجتاً خیام کی تخلیقی ترجمانی تو ہو گئی  
مگر اس کا تخلیقی ترجمہ نہ ہو سکا۔ اگر ہم کسی زبان پارے کو ترجمہ کے لیے منتخب کریں تو پھر  
ترجمے کو ترجمہ ہی ہونا چاہیے تالیف یا ترجمانی نہیں بننے دینا چاہیے، چنانچہ یہی وجہ ہے  
کہ ترجمہ جب تک سچا ترجمہ رہتا ہے اسے ایک اہم ماخذ کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے  
لیکن جہاں وہ تالیف یا ترجمانی بن جاتا ہے اس کی مصدوری اور تحقیقی حیثیت مشکوک  
ہو جاتی ہے۔ شاید اسی لیے عام طور پر ترجموں کو تحقیق میں ہمیشہ ثانوی حیثیت دی جاتی ہے  
کیونکہ اکثر ترجمے ترجمانی یا تالیف ہی ہوا کرتے ہیں، "ترجمے کو اصل ماخذ کی حیثیت سے نہ  
پیش کیا جا سکتا ہے اور نہ قبول کیا جا سکتا ہے۔ تصنیف اور ترجمہ دو مختلف چیزیں ہیں" ۱۹  
فہم ترجمہ کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ مترجم کو کس زبان میں زیادہ ماہر ہونا  
چاہیے، جس زبان سے ترجمہ کیا جا رہا ہے اس میں یا جس زبان میں کیا جا رہا ہے اس میں؟  
اس کا جواب اصولاً تو یہی ہے کہ ہر دو زبانوں میں، لیکن اس باب میں ایک اہم نکتے کی جانب  
اکبر الہ آبادی نے ماخذ کے نام ایک خط میں توجہ دلائی ہے، لکھتے ہیں: "یہ میرا خیال ضرور ہے

۱۷ ڈاکٹر جمیل جالبی: تنقید اور تجربہ، ص ۱۲۵

۱۸ Rubaiyat of Omar Khayyam، ص ۹

۱۹ رشید حسن خاں: ادبی تحقیق، مسائل اور تجربہ، ص ۴۴

کہ ترجمہ کرنے والے کو اس زبان میں جس میں ترجمہ کیا جا رہا ہے زیادہ تجربہ چاہیے کیونکہ بہ نسبت کھنکھنے کے سمجھنا مشکل ہے۔ سلف بہر حال مترجم کو بنیادی طور پر دونوں زبانوں، ان کے اصول، قواعد، محاورات، مقامی لفظیات، ترکیب، نظم، تشبیہ و استعارات، علامات، اصطلاحات، مترادفات، محاسن، معائب یعنی متنوع اسالیب اور طرز ادب سے بخوبی واقف ہونا چاہیے۔

جس طرح تخلیق کی کامیابی اس امر کی مرہون ہے کہ وہ فن کار کے باطنی احساسات اور قلبی واردت سے چھوٹی ہو، اس طرح ترجمہ بھی وہی زیادہ کامیاب ہو سکتا ہے جو مترجم کی داخلی ضرورت بن کر وجود میں آیا ہو۔ ترجمہ صرف کسی تہذیب ہی کی نہیں، فرد کی بھی ضرورت ہوتا ہے۔ اگر وہ فرد کی داخلی ضرورت نہیں بنا تو کم از کم اسے مترجم کے مزاج اور میلان سے مطابقت ضرور ہونا چاہیے ورنہ عام طور پر تاجرانہ مقاصد کے تحت کروائے جلتے والے ترجمے اور ان کے مترجم دونوں ناقص اور نااہل ہوتے ہیں۔

جہاں تک اسلامی دنیا میں تراجم کا تعلق ہے اس کا آغاز پہلی صدی ہجری کے اواخر میں مختصر تصانیف کے تراجم سے ہوا جب کہ ترجمے کی باقاعدہ تحریکیں دوسری صدی ہجری کے وسط سے شروع ہوئیں۔ تیسری صدی ہجری میں جو اسلام کے ادبیات عالیہ کا زمانہ ہے، یہ روایت اپنے عروج سے ہم کنار ہوئی چنانچہ یہ سلسلہ بعد کی صدیوں میں بھی جاری رہا اور مذکورہ ابتدائی تین صدیاں قدیم تہذیب و تمدن سے متعلق علمی، فلسفیانہ، منطقی، فکری، سائنسی، ادبی اور مذہبی آثار و فتوحات میں بلا نوساز ترجمانہ سرگرمیوں میں گزریں۔ ترجمے کی ان ہمہ گیر اور حیرت انگیز کاوشوں سے مسلم تہذیب قدیم ایرانی، ہندی اور یونانی فکر و فرہنگ سے متعارف ہوئی اور بعد کی صدیوں میں خود اس نے اس سرمایہ معلم میں جاندار اور زندہ اضافے کیے۔ ایم ایم شریف لکھتے ہیں:

"The rise of Muslim thought began with a period which, though rich in original thought, was chiefly marked by

extensive translations from Sanskrit, Pahlawi, Syriac and Greek. In 762 C.E., the first Abbasid Caliph, Al-Mansur, laid the foundations of his new capital, Baghdad, and he gathered round him scholars from different lands and encouraged translations of scientific and literary works from other tongues. Many scholars, receiving encouragement engaged themselves in translation work in their private capacity. They were mostly Jews, Christians and new converts to Islam: ۱۵

بیست الحکمت کے نام سے جس ادارے کی بنیاد رکھی گئی اس کے نمائندوں نے دوسری زبانوں کے افکار و خیالات کو کامل علمی دیانت کے ساتھ عربی زبان میں منتقل کیا۔ "عباسیوں نے اس کام یعنی علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو عربی زبان میں منتقل کرنے کی خاطر ایرانی، ہندوستانی صابئی، یہودی اور عیسائی زبان دانوں کی خدمات حاصل کیں۔ اس دور میں ترجمے کے تین اہم مراکز تھے اسکندریہ، جندی شاپور اور حران۔ عربی زبان میں کتابوں کے تراجم کی اہم ترین کوشش اسکندریہ میں شروع ہوئی۔۔۔ تھوٹری ہی مدت میں مسلمانوں نے اپنے عیسائی اساتذہ کے دوش بدوش غیر عربی زبان کی کتابوں کے تراجم اور ان کی تفسیر کا کام شروع کر دیا فارسی، ہندوستانی، عبری اور سریانی زبانوں کی کتابوں کے خاص طور پر تراجم اور ان کی شرح کی گئی۔" ۱۶

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تراجم کے موضوعات کیا تھے؟ بات یہ ہے کہ ان تراجم کا آغاز کیا اور طب کی تصانیف سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ یہ دائرہ علوم طبیعی و مابعد الطبیعی تک پھیلتا چلا گیا۔ نجوم، ریاضی، سیاسیات، ہندسہ اور فلسفہ وغیرہ پر مبنی تصانیف عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ "فلسفے کی دنیا میں مسلمان سقراطی، نیم سقراطی، سوفسطائی، شکاک، رواق اور اپنی توری سے قبل کے بعض فلسفوں سے واقف تھے۔ ایسے قطعی شواہد موجود ہیں جن سے واضح طور پر پتا چلتا ہے کہ وہی سقراطیس اہدائی توری کی تصانیف ان عظیم اسلامی درسگاہوں کے نصاب میں داخل تھیں جہاں علم کلام کی تعلیم دی جاتی تھی یا اسی اصالت کے رواق عقیدے سے نکلے ہیں معتزلیوں

۱۵-۱۴ Muslim Thought -- Its Origin and Achievements ۱۵

۱۶ ڈاکٹر شریف حسین قاسمی (مترجم): "اسلامی دنیا میں ترجمے کی تحریک" (مصفیہ ابراہیم مدکور)

مشمولہ برہان (دہلی) مئی ۱۹۸۵ء، ص ۱۵-۱۴

کے ذہن پر ناقابل انکار اثر ڈالا۔" ۱۳

پھر افلاطون و ارسطو کے انکارِ عربی میں منتقل ہوئے چنانچہ ارسطو کا فلسفہ مسلم فلسفیانہ عقائد کا اہم رکن بنا اور نوافلاطونی فلسفہ نے اسلامی فلسفے کی تعمیر و ترشح میں اہم کردار ادا کیا۔

یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ اسلامی عہد کے مترجمین کا اندازِ نظر خالص علمی اور محققانہ رہا۔ "ایک ہی متن کو چند مختلف مترجموں نے ایک دوسرے سے متفاوت منابع کو سامنے رکھ کر عربی کا لباس پہنایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ مترجم ان ترجموں پر، جو ان سے قبل جلدی میں کیے گئے تھے، یا یہ تراجم ایسے لوگوں نے کیے تھے جو بہتر صلاحیتوں کے حامل نہیں تھے، تجدیدِ نظر یا ان کی تصحیح کیا کرتے تھے۔ اس صورتِ حال کو سمجھنے کے لیے بعض اعداد و شمار بڑی حد تک مدد کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ۲۳ اشخاص نے ارسطو کی تسانیف کا پہلی بار ترجمہ کیا ہے یا ان پر تجدیدِ نظر کی ہے۔ ان تیس مترجمین میں آدھے سے زیادہ یونانی زبان جانتے تھے۔ دنیائے اسلام میں ارسطو کی بیس متعارف کتابیں تقریباً ۸۸ بار عربی میں منتقل کی گئی ہیں۔" ۱۴

"اسلامی دور کے مترجمین کی دُہری ذمہ داری تھی۔ ایک یہ کہ وہ اصل متنوں سے صحیح روایت پیش کریں، دوسری یہ کہ نئے اور جدید مقام پر مناسب الفاظ و کلمات منطبق کریں۔ اس میدان میں بھی انھوں نے اپنی صلاحیت اور ہوش مندی کا سکہ جھادی ہے۔ ادائل میں انھوں نے یہ الفاظ عربی زبان سے مستعار لیے۔۔۔ اس کے برخلاف اگر کبھی عربی نے مناسب الفاظ کی فراہمی میں ان کا ساتھ نہیں دیا، تو انھوں نے دوسری زبانوں سے مدد لی۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی، سریانی، فارسی اور ہندوستانی الفاظ اسلام کے جدید علوم میں راہ پا گئے۔ اس صورتِ حال کا اندازہ لگانے کے لیے خوارزمی کے ایک مختصر رسالے "مفاتیح العلوم" پر نظر ڈالنے کا کافی ہوگی۔" ۱۵

مسلم مترجمین کا کام لائقِ توجہ ہے کہ انھوں نے ایک عظیم فکری تحریک کا ڈول ڈالا۔

۱۳ ڈاکٹر شریف حسین قاسمی (مترجم) : "اسلامی دُنیا میں ترجمے کی تحریک" (مصحف ایزابیم مکرور)

مشمولہ برہان (دہلی)، مئی ۱۹۸۵ء، ص ۲۲-۲۳

۱۳ ایضاً ص ۳۰

۱۴ ایضاً ص ۳۵



انہوں نے یونانی تہذیب و تمدن کو مسلم تہذیب سے روشناس کرایا۔ انہوں نے عہدِ قدیم کا قرونِ وسطیٰ سے رشتہ جوڑا اور ہمیں ایسی یونانی تصانیف سے روشناس کرایا جو محض عربی تراجم کے ذریعے دستبردِ زمانہ سے محفوظ رہیں۔

پہلے محل نہ ہوگا اگر اردو میں باقاعدہ ترجمہ نگاری اور ان کے محرکات کا اجمالی جائزہ بھی مرتب کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ عہدِ برہمہ کی رفتار اور نوعیت کیا رہی ہے۔

جہاں تک اردو میں تراجم کا تعلق ہے ان کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود اردو و نثر کی تاریخ۔ چنانچہ آٹھویں صدی ہجری میں اردو نثر کے نمونے ان "چھوٹے بڑے رسالوں کی صورت میں ہیں جن میں دکن اور گجرات کے فقرا اور اہل دل کے اقوال و امثالِ قلم بند کیے گئے ہیں۔۔۔ یہ رسالے اکثر فارسی اور عربی کتابوں کے ترجمے ہیں اور زیادہ تر مذہبی رنگ میں ہیں۔

سید محمد عبداللہ حسینی نے حضرت غوث الاعظم کے رسالے نشاط العشق کو دکن میں ترجمہ کیا۔ اسی طرح شاہ میراں بی شمس المشاق نے شرح "مرغوب القلوب" لکھی۔۔۔ میراں یعقوب نے "شامل الانقیاء و الدلائل الاتقیاء" کا اردو ترجمہ نہایت سلیس اور سادہ دکنی زبان میں ۱۷۸۰ء میں کیا۔ ۱۵

بارہویں صدی ہجری میں فارسی کا رواج تیزی سے کم ہونا شروع ہوا اور مذہبی مجالس میں اب اردو کا استعمال بڑھنا شروع ہو گیا۔ چنانچہ فضل علی فضلی نے ملا حسین واعظ کاشفی کی تصنیف "روضۃ الشهداء" کے کسی خلاصے کو اردو میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمے میں بھی بقول ڈاکٹر جمیل جالبی "وہ خوبیاں پیدا ہو گئی ہیں کہ "کر بل کتھا" اس دور کی اردو نثر کی ایک قابل ذکر کتاب بن گئی ہے۔ ۱۶

اس دور میں قرآنِ پاک کی مختلف صورتوں کے ترجمے ہوئے اور ان کی تفسیریں بھی اردو میں لکھی گئیں۔ شاہ محمد رفیع الدین نے قرآنِ پاک کا پہلا اردو ترجمہ کیا جو تیرہویں صدی ہجری کے اوائل میں کیا گیا یا پھر بارہویں صدی ہجری کے اوائل میں مکمل۔ بعد ازاں ان کے بھائی شاہ عبدالقادر

۱۵ رام بابو سکینہ: تاریخ ادبِ اردو (حصہ نثر) ص ۲

۱۶ ڈاکٹر جمیل جالبی: تاریخ ادبِ اردو جلد دوم، حصہ دوم، ص ۱۰۲۶

۱۷ اس باب میں کسی حتمی مسئلہ کا تعین ادبِ اردو کے کسی تاریخ نگار نے نہیں کیا۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

نے ۱۲۰۵ھ میں ترجمہ قرآن پاک مکمل کیا۔ عیسائیوں کی انجیل اور ہندومت کی مقدس کتب کا ترجمہ بھی اسی صدی میں شروع ہوا۔ بارہویں صدی کے اواخر میں تحسین نے بہار و رولش کا اردو ترجمہ کیا۔ مندرجہ بالا معروضات سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قدیم و کئی ترجموں سے لے کر شمالی ہندوستان کے تراجم تک موضوعات ترجمہ عموماً مذہبی، فقہی یا معنویات کے تھے۔ فورٹ ولیم کالج کا قیام اس باب میں اردو تراجم کا دوسرا دور بتاتا ہے جب کثرت سے داستانی ادب کو اردو میں منتقل کیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی شاعری اور قرآن حکیم اور انجیل وغیرہ کا بھی کسی قدر اردو ترجمہ ہوا۔ گلکرسٹ نے شیکسپیر کے چند منظومات کا اردو ترجمہ کیا۔ میر بہادر علی حسینی، مولوی امانت اللہ اور کاظم علی جوہان نے قرآن حکیم کا اردو ترجمہ کیا جس کے صرف تھپتھپے صفحے شائع ہو سکے۔ حکومت نے اس کی اشاعت کو قابل اعتراض سمجھ کر اس کی طبعیت روک دی اور چھپے ہوئے حصے خرید کر غالباً ضائع کر دیے۔ ۱۸۷۵ء

اخلاق حکایات و تصاحیح اور داستانوں میں مادہ صوفی دور کام کندلا، باغ و بہار، اخلاق حسنی، تنبیہ الغافلین، گل بکاؤلی، اخلاق ہندی، تو تانگانی، باغ اردو اور شکنتلا تا تک وہ اہم تراجم ہیں جنہوں نے اردو کے داستانی و معنوی ادب میں اضافہ بھی کیا اور ان میں سے بعض نے تو اردو ادب کو نئے اسالیب بھی دیے۔

یہ درست ہے کہ فورٹ ولیم کالج کا قیام اردو نثر کے ارتقا میں ایک اہم سنگ میل ثابت ہوا لیکن یہ بات بھی بہر حال طے ہے کہ اس کالج کا قیام برطانوی استعمار کے مفادات کی حفاظت، استقرار اور تسلسل کے لیے عمل میں لایا گیا تھا، چنانچہ فورٹ ولیم کالج کے آئین کے دہماچہ میں لکھا گیا تھا کہ اب جب کہ "ہندوستان و دکن کے وسیع علاقے برطانیہ عظمیٰ کے تحت اور انگلش ایسٹ انڈیا کمپنی کے زیر حکومت آگئے ہیں اور حالات کے ساتھ ایک مضبوط سلطنت قائم ہو گئی ہے... برطانوی دہم کے مقدس فرض، ان کے حقیقی مفاد ان کی عزت اور ان کی حکمت عملی کا اب یہ تقاضا ہے کہ ہندوستان

گزشتہ سے پیوستہ ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے بھی اس باب میں محض قیاس سے کام لیا ہے،

دیکھیے تاریخ ادب اردو، جلد دوم، حصہ دوم، ص ۱۰۵۲-۱۰۵۳

۱۸۷۵ء محمد عتیق صدیقی، گلکرسٹ اور اس کا عہد، ص ۱۹۵

کی برطانوی سلطنت کے حدود میں عمدہ عملداری قائم کرنے کے لیے مناسب اقدام کیے جائیں۔<sup>۱۹</sup>  
 چنانچہ ہندوستان کے گورنر سے عمال کو "فرائض" کی فہموں "بجا آوری" کے لیے ہندوستان  
 کی مقامی زبانوں کو کا حقد، سیکھنے کا حکم دیا گیا اور چونکہ انیسویں صدی کے اوائل تک اردو ہندوستان  
 کی ملک گیر زبان بن چکی تھی اس لیے اس کو سیکھنے کے لیے سادہ، صاف اور سلیس تراجم کروائے گئے۔  
 یہ تراجم زیادہ تر فارسی سے کیے گئے اور کم تر درجے میں سنسکرت اور برج بھاشا سے۔ ان تراجم  
 سے اردو زبان کا رقبہ وسیع ہوا لیکن یہ وسعت بہر حال ایک محدود دائرے میں تھی۔

انیسویں صدی عیسوی کی پہلی چوتھائی تک انگریزی استعمار بڑے عظیم ہندو پاکستان کے بیشتر  
 علاقوں پر اپنے قدم جما چکا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ انگریزی علوم و فنون نے بڑے عظیم اپنے  
 اثرات مترتب کرنے شروع کر دیے تھے۔ روایتی مقامی علوم سے تصادم اور سیاسی اقتدار کی پشت پناہی  
 کے نتیجے میں مغربی علوم نے یہاں برتری حاصل کرنا شروع کی۔ چنانچہ کچھ ایسے ادارے وجود  
 میں آئے جو یا تو انگریزوں نے خود قائم کیے یا ان کے ہی خواہوں اور مغربی طرز فکر و طرز احساس کے  
 حامیوں نے۔ اس ضمن میں دہلی ورنیکلر سوسائٹی اور سائنٹیفک سوسائٹی کا نام لیا جاسکتا ہے۔  
 ان سوسائٹیوں کا مقصد تراجم اور تالیف کے ذریعے انگریزی علوم و فنون کو مقامی ہندوستانوں  
 میں پھیلانا اور ان کے ذہنی افق کو وسیع کرنا تھا۔

مغربی علوم کو دیسی زبان کے ذریعے پڑھانے میں یہ رکاوٹ تھی کہ کتابیں نہیں تھیں چنانچہ  
 دہلی کالج میں دہلی ورنیکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی کا قیام عمل میں لایا گیا۔ اس سوسائٹی نے جو تالیفیں  
 اختیار کیں ان کا خلاصہ یہ تھا کہ انگریزی، سنسکرت، عربی فارسی کی اعلیٰ درجے کی کتابیں اردو،  
 بنگالی ہندی میں ترجمہ کی جائیں۔ یہ تراجم اگر اس درجے کے نہ بھی ہوئے جیسے ہونے چاہئیں پھر  
 بھی اگر یہ صحیح ہوں اور سمجھ میں آسکتے ہوں تو انہیں اپنی لیساطہ کے موافق ان کی سرپرستی کرے گی۔  
 اگر اس اثناء میں کسی کتاب کا بہتر ترجمہ ہو گیا تو پھر پہلے ترجمہ کا چھپوانا موقوف کر دیا جائے گا۔  
 "انہیں نے انگریزی سے اردو ترجمے کے لیے چند قواعد بھی وضع کیے تھے جن کا یہاں بیان کرنا  
 دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

۱۔ جب سائنس کا کوئی ایسا لفظ آئے جس کا مترادف اردو میں نہیں تو ایسے لفظ کو بہ جنسہ اردو میں لے لینے میں کوئی حرج نہیں مثلاً سوڈیم، پوٹاشیم، کلورین وغیرہ۔۔۔۔۔

۲۔ اگر سائنس کا کوئی لفظ ایسا ہے جس کا مترادف اردو میں پایا جاتا ہے تو اردو لفظ ہی استعمال کرنا چاہیے جیسے آئرن کے لیے لوہا، سلفر کے لیے گندھک، منسز کے لیے دوزیر، سمنز کے طلب نامہ۔

۳۔ اگر لفظ مرکب ہے اور ہر دو لفظ انگریزی میں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا مترادف اردو میں نہیں تو وہ لفظ بہ جنسہ اردو میں منتقل کر لیا جائے جیسے ہائیڈروکلورک۔۔۔۔۔

۴۔ اگر لفظ مرکب ہے اور اردو میں اس کا مترادف نہیں مگر الگ الگ لفظ کے مترادف اردو میں موجود ہیں تو یا تو ان دونوں لفظوں کو ملا کر یا کسی دوسرے مساوی مفہوم کے الفاظ میں ترجمہ کر لیا جائے، مثلاً کرائولوجی کا ترجمہ علم زماں، ہائوس آف لارڈز کا کچھری امیروں کی۔

۔۔۔۔۔ (علاوہ ازیں) جب کسی انگریزی جملے میں کسی خاص واقعے کی طرف اشارہ ہو جس سے اہل ہند واقف نہ ہوں تو مترجم کو چاہیے کہ حاشیے یا مناسب جو تو قن میں اس کی مختصر طور پر تشریح کر دے۔

”مترجم کو لفظ بہ لفظ ترجمے کی کبھی کبھی کوشش نہ کرنی چاہیے۔ ترجمے میں سب سے بڑی بات، اصل مفہوم یعنی جملے کے معنی اور مطلب کو صحیح طور سے ادا کرنا خواہ اس کی ساخت یا طرز ادا کیسی ہی مختلف کیوں نہ ہو۔“

سوسائٹی نے جو تراجم اور تالیفات تیار کر دیئے ان کی فہرست پر سرسری نظر سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کس قدر تنوع ہے۔ تنہا ترجموں کے باب میں الجبرا، اصول علم ہیئت، رسالہ کیمسٹری، گلستان، قانون مال، پوٹینیکل، کانومی، سمٹھسکی جذبات، اخلاق، ایبرکراسی کا فلسفہ، ذہن، تاریخ چارلس، جغرافیہ طبعی، طبیعی نباتیات، حفظانِ صحت، مساحت طبیعیات، علم المناظر، حرارت، رسالہ علم برق، گالون ازم، رسالہ اصول حساب سن ترندی اور متعدد دیگر تراجم کے نام گنوائے جاسکتے ہیں۔

” اس میں ذرا شبہ نہیں کہ اُردو کو علمی زبان بنانے کی یہ پہلی سعی تھی جو خاص اصول اور قاعدے کے ساتھ عمل میں آئی۔“ ۱۲۷

اس ضمن میں اگلا اہم قدم سر سید احمد خاں نے اٹھایا جب انھوں نے غازی پور میں سائنٹیفک سوسائٹی کی بنیاد رکھی (۱۸۶۳ء) اور یوں تقاریر، علمی مباحث اور سائنسی تجربات کے ساتھ ہی ساتھ مغربی علوم کی اہم کتابوں کو اُردو میں ترجمہ کرنے کا منصوبہ بھی تیار کیا گیا۔ ایک سال بعد یہ سوسائٹی سر سید کے علی گڑھ آنے کے باعث یہاں منتقل ہو گئی۔ اس سوسائٹی کا نصب العین تھا ” ان علوم اور فنون کی کتابوں کا جن کو انگریزی زبان میں یا یورپ کی کسی اور زبان میں ہونے کے سبب ہندوستانی نہیں سمجھ سکتے، ایسی زبانوں میں ترجمہ کرنا جو ہندوستانیوں کے عام استعمال میں ہوں۔“ قانون سوسائٹی ص ۱ ۱۲۸

انیسویں صدی کا ہندوستان اور خصوصاً ہندی مسلمان زوال اور ابادی کی جس چکی میں پس رہا تھا اس کے پیش نظر ضروری تھا کہ اسے ماضی کے ایسے ہی مماثل واقعات سے آگاہ ہی ہو تاکہ قوموں کے عروج و زوال کی داستان میں وہ اپنے عروج اور زوال کا نوشتہ پڑھ سکیں اور عبرت حاصل کر سکیں چنانچہ اس سوسائٹی کی جانب سے مصر، چین اور ہندوستان کی قدیم تاریخ کے ترجمے شائع کیے گئے۔ سوسائٹی نے جن متنوع موضوعات پر بعض کتابیں ترجمہ کروائیں ان کا اندازہ سوسائٹی کی مطبوعات کی فہرست سے آسانی ہو جاتا ہے۔ ہم یہاں محض چند کتب کے نام درج کرتے ہیں: تاریخ ہندوستان مؤلف الفنسٹن، تاریخ جدید ہندوستان (مارشل مین)، رسالہ اثر کربانی (بیکول) رسالہ جیالوجی (جان فلیس)، رسالہ علمِ نجات (لائی)، تاریخ سکندر اعظم (ایرین) مغلیہ دربار کا بیان (برنیر)، کتاب منطق (اوشلی)، میکس ملر کی کتابیں درباب علمِ سنسکرت، مواعظِ سکندر مصنفہ ارسطو، بکل کی دوسری جلد (غالباً اشارہ تاریخ تمدن کی جانب ہے) کاچھنا باب، پولیٹیکل اکانومی (سینیر)، رسالہ نیچرل فلاسفی، رسالہ علمِ آب و ہوا، رسالہ در قوتِ برقی (ٹامسن) اور اصول

۱۲۷ مولوی عبدالحق، مرحوم دہلی کالج، ص ۱۳۹

۱۲۸ خلیق احمد نظامی، سر سید اور علی گڑھ تحریک، ص ۱۴۷

سیاسیاتِ مدن (جسے ایس بل)، وغیرہ۔

ترجمے کے باب میں پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کی جانب سے منطق، فلسفہ اور بعض سائنسی علوم پر ترجمہ کروائی جانے والی کتب بھی کسی قدر لائقِ اعتناء ہیں مثلاً پی کے رے کی منطق استخراجی یا ٹومس فولر کی منطق قیاسی وغیرہ یہ کتب بیشتر نصابی ضروریات کے تحت تیار کروائی گئی تھیں۔

متحدہ ہندوستان میں ترجمے کے باب میں آخری اہم ترین کاوشیں دارالترجمہ حیدرآباد (۱۹۱۷ء) کی جانب سے ہوئیں۔ دارالترجمہ کے کارپردازان نے سائنسی بنیادوں پر علوم و فنون کے مختلف شعبوں میں عربی، فارسی اور انگریزی سے لاتعداد تراجم کروائے۔ فلسفہ، حکمت، منطق، علم طبیعیات، کیمیا، حیوانیات، تاریخ، طب، مسلم فلسفہ اور علم کلام غرض قدیم و جدید علوم کا شاید ہی کوئی ایسا شعبہ ہو جس پر کوئی نہ کوئی کتاب ترجمہ یا تالیف نہ کروائی گئی ہو۔ یہ ترجمے اپنے اپنے میدان کے کامل ماہرین سے تیار کروائے گئے اور علوم و فنون کی اصطلاحات مدون کروائی گئیں۔ دارالمصنفین اعظم گڑھ اور انجمن ترقی اردو کی جانب سے کروائے گئے تراجم بھی مفصل ذکر کے مستقاضی ہیں لیکن یہ خوفِ طوالت ہم انھیں نظر انداز کرتے ہیں۔

ترجمے کے اس وسیع اور متنوع پس منظر میں عبدالمجید دریا بادی نے اپنے ترجموں کا آغاز کیا چونکہ خود ان کی شخصیت میں بڑی وسعت تھی اس لیے یہی متنوع ان کے تراجم میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے تراجم ابتداءً آئندہ (۱۹۱۱-۱۹۱۲ء) میں شائع ہوئے بن کا ذکر آتا ہے۔ ترجمے سے انھیں طبعی مناسبت تھی ۱۹۱۷ء انھوں نے فلسفہ، سائنس، تہذیب و تمدن، عمرانیات اور قرآنیات و حدیثیات جیسے موضوعات پر اہم کتب کے ترجمے کیے۔ ان تراجم اور ان کے اسالیب میں تنوع نظر آتا ہے، یعنی کہیں تو ماہر نے اصل متن کا جملہ بہ جملہ ترجمہ کیا، کہیں ملخص ترجمے سے کام لیا، کہیں ترجمہ تالیف کی شکل میں موصول گیا اور کہیں ترجمے کے ساتھ

۱۹۱۷ء شبلی ماہر کی مدد سے ترجمے کے بہت قائل تھے۔ ۱۶ مئی ۱۹۱۳ء کے ایک خط میں انھیں لکھا،

نولہری کی کا ترجمہ میرے پاس موجود تھا ہا ہم آپ پورا کر دیجیے، آپ کا ترجمہ قابلِ سند ہوگا۔

خطوطِ مشاہیر جلد اول، ص ۲۷

ساتھ مختصر تشریح و تفسیر سے بھی کام لیا۔ اب ہم ان اوراق میں ماجد کی ترجمہ نگاری پر بحث کرتے ہیں۔ اس باب میں ترجمہ شدہ کتب کی اہمیت، ان کے موضوعات کے اجمالی تعارف اور اصل و ترجمہ کے اقتباسات کا تقابل کیا جائے گا۔ سب سے پہلے ہم ماجد کے خالص تراجم کا ذکر کریں گے، پھر مختص تراجم کا اور آخر میں ترجمہ و تشریحات کا۔

خالص تراجم کی فہرست میں "مکالمات برکلی" (۱۹۱۹ء) "پیغام امن" (۱۹۲۳ء) "ناموران سائنس" (۱۹۲۴ء) اور انگریزی ترجمہ قرآن شامل ہیں۔ اول الذکر تین کتب انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی گئیں جب کہ قرآن حکیم عربی سے انگریزی میں ترجمہ کیا گیا۔

Three Dialogues مکالمات برکلی جارج برکلی کی مشہور انگریزی کتاب

Between Hylas and Philonous in Opposition to Skeptics

and Atheists کا اردو ترجمہ ہے۔ ماجد نے یہ ترجمہ دارالمصنفین اعظم گڑھ کی فرمائش

پر کیا۔ اس سے پیشتر سلسلہ برکلی کی دو کتابیں مولانا عبدالباری ندوی کے قلم سے شائع ہو چکی تھیں یعنی "مبادی علم انسانی" جو برکلی کی "پرنسپلز آف ہیومن ٹالج" کا ترجمہ تھی اور "برکلی" جو برکلی کے سوانح و فلسفہ پر ایک مستقل تالیف تھی۔ یہ دونوں کتابیں بھی دارالمصنفین ہی نے شائع کی تھیں۔

ترجمے کے آغاز میں ماجد نے دس صفحے کا ایک جامع اور مانع مقدمہ لکھا ہے جس میں برکلی سے مابقی کے فلسفیانہ مباحث کا اجمالاً ذکر کیا ہے۔ ماجد چونکہ اس دور میں اپنے فلسفیانہ مضامین اور نگرانی میلان طبع کے لیے بجا طور پر مشہور تھے، اس لیے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے مکالمات برکلی کا ترجمہ کسی قدر خوشی، دلچسپی اور مسرت سے کیا ہوگا۔ پھر یہ دور ماجد کی تشکیک کا آخری زمانہ تھا۔ ۱۹۱۹ء میں جب ماجد الحاد و ارتیاب سے دوبارہ ایمان کی طرف لوٹ رہے تھے، ایک ایسی کتاب کا ترجمہ کے لیے منتخب کیا جاتا جو خود تشکیک و ارتیاب کا مسکت جو اب فراہم کرتی ہے، محض اتفاق قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اصل میں اس ترجمے کے ذریعے ماجد اپنے وجود کے مرکز ثقل کو تلاش کر رہے تھے۔

انشاپردازی ہو یا فلسفہ طرازی، ماجد کی تحریروں کا عمومی اسلوب ہر جگہ دلچسپ ہوتا

ہے وہ اپنی تحریروں کا آغاز خاص طور پر دلچسپ اور عاتقہ الورد واقعات و مشاہدات سے کرتے ہیں۔ ”مکالمات برکلی“ کے مقدمے میں بھی انھوں نے یہی اسلوب اپنایا۔ انھوں نے برکلی سے ما قبل کے فلسفیانہ دہشتانوں پر نہایت اجمال لیکن بڑی سہولت اور سلاست سے قلم اٹھایا ہے۔ ماہد کا فلسفے کا مطالعہ عمیق و وسیع تھا۔ وہ اس میں گردن گردن ڈوبے ہوئے تھے چنانچہ فلسفیانہ مسائل کی تنقح و تشریح میں انھوں نے بڑی مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ فلسفے کے میدان میں برکلی کا کمال یہ ہے کہ اس نے اس حقیقت کو ثابت کیا کہ فلسفہ و علم کلام میں کوئی تناقض نہیں درنہ اس سے قبل فلاسفہ اور مستکین ایک مدت سے ایک دوسرے کے مقابل صف آراء تھے اور فلسفے کا تعلق واجب الوجود سے محض ضمنی اور بالواسطہ سمجھا جاتا تھا۔ تاریخ فلسفہ میں برکلی کی اہمیت کا اعتراف موافق و مخالف دونوں کو ہے چنانچہ ہیوم کے فلسفے کی عمارت اصلاً برکلی ہی کی بنیاد پر کھڑی ہے۔ اس کے سقف و محراب نئے سہی لیکن داغ بیل برکلی ہی کی ڈالی ہوئی ہے۔ اس نے تاریخ فلسفہ مغرب پر مستقل اثر چھوڑا۔ علاوہ انہیں عام فلسفیوں کے علی الرغم اس کی صفائی و سلاست بیان دوسرے فلسفیوں کے لیے قابل رشک ہے۔ ڈولینڈگی اور ایہام سے جو عموماً فلسفہ کا طرہ امتیاز سمجھے جلتے ہیں، برکلی کا دامن پاک ہے۔ اس کے ”مکالمات“ کی ریختگی اور مہارت کی داد دیتے ہوئے جانج سپسن نے کس قدر درست لکھا ہے کہ انگلستان کے فلسفیانہ ادب میں کوئی شخص برکلی کے مکالمات کی مہارت اظہار کو مات نہیں دے سکا۔<sup>۲۳</sup> ماہد نے اپنے مقدمے میں اس کی تعلیمات کا خلاصہ بھی درج کیا ہے یعنی

۱۔ موجودات عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں رنگ، بو، مزہ، شکل، ہیامت، وزن وغیرہ سب مجموعاً و انفراداً اپنے وجود کے لیے اس امر کے محتاج ہیں کہ کسی کے سس و ادراک میں آسکیں۔

۲۔ موجودات عالم ہیں اس لیے نہیں محسوس ہوتے کہ موجود ہیں بلکہ ہم ان کے وجود ہی کے محض اس بنا پر قائل ہیں کہ وہ محسوس ہوتے ہیں۔



۳۔ وجودِ اشیاء، محسوسیتِ اشیاء کے مترادف ہے۔۔۔

۴۔ گویا کائناتِ خارجی ممکن الوجود ہے اور نفسِ مدرکہ اس کے لیے واجب الوجود۔ وجودِ حقیقی نفسِ مدرکہ کا ہے اور کائناتِ خارجی محض ایک وجودِ شمی و ظلی رکھتی ہے۔ جب آفتاب نہیں تو نہ شعاع باقی رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفسِ مدرکہ نہیں تو کائنات کا وجود بھی نہیں۔

۵۔ لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بے شمار اجزاء ایسے ہیں جو کسی نفسِ انسانی کے ادراک میں نہیں آتے، پھر ان کا وجود کہاں ہے؟

۶۔ اس کے علاوہ خود نفوسِ مدرکہ بھی تو جزو کائنات ہیں، ان کے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں؟

۷۔ ان کا وجود ایک نفسِ اعظم کے ادراک میں آتا ہے جو محیطِ کل، ہمسہ گیر، ہمسہ دان، ہمسہ

بین ہے۔

۸۔ عام نفوسِ مدرکہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں لیکن یہ نفسِ اعظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے۔

زمان و مکان کی قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر اور بقائے دوام و ہمہ جاتی کا تاجدار۔

۹۔ عام نفوسِ مدرکہ اس کے لیے ممکن الوجود ہیں اور یہ حقیقت واجب الوجود۔

۱۰۔ اسی ذاتِ واجب الوجود کو مدرسہ کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں۔<sup>۲۲۲</sup>

سوال یہ ہے کہ کیا کائناتِ محض ایک ظلی اور شمی وجود رکھتی ہے یا حقیقی و معروضی۔

یہ فلسفہ اور کلام کی وہ قدیم بحثیں ہیں جن پر ہر فلسفی اور عالم کلام نے اپنے انداز میں داد و استدلال

دی ہے۔ کیا مادہ میں شعور و ادراک ہے یا یہ اس سے خالی ہے؟ کیا ادراک و ارادہ کے

افعال جن کو روح سے منسوب کیا جاتا ہے ذراتِ مادی ہی کی ایک ترکیبِ خاص اور باہمی تاثر و

تاثر کا نتیجہ ہیں یا حقیقی وجود محض نفس یا روحِ کلبے، انہی متضاد اور متباہن خیالات نے مادیہین

اور روحیتین کو جنم دیا۔ برکلی اسی انزال ذکر و لیستان سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے فلسفے کا نام

تصویرت یا آئیڈیلزم ہے۔ برکلی کے فلسفہ تصویرت کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا عبدالباری

ندوی لکھتے ہیں: ”برکلی کی تصویرت کا ماہصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کا بالذات و براہ

راست جو اس سے علم ہوتا ہے وہ اسی طرح ہمارے تصوراتِ ذہنی ہیں جن میں طرح حافظہ اور

<sup>۲۲۲</sup> مقدمہ مکالمات برکلی (طبع ثانی ۱۹۲۶ء) ص ۹-۱۰

تعمیل کے آفریدہ احساسات پر مثلاً اس وقت جو کتاب تمہارے ہاتھ میں ہے اس کی مخصوص شکل و صورت کو براہ راست اپنی آنکھ سے دیکھ رہے ہو لیکن کسی دوسرے وقت جب یہ کتاب سامنے نہ ہو، تب بھی حافظہ یا تعمیل کی مدد سے تم اس کی مخصوص شکل و صورت کا اپنے ذہن میں تصویر باندھ سکتے ہو۔ عام خیال کے مطابق کتاب کا پہلا تصور ایک خاص مادی اور ذہن سے باہر موجود فی الخارج کتاب کا پیدا کیا ہوا ہے اور دوسرا محض ذہنی ہے مگر برکے کے نزدیک دونوں محض ذہنی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا زیادہ واضح، مرتب و منضبط ہوتا ہے اور ہمارے ارادہ کا تابع نہیں ہوتا۔ ۱۵۷

برکے نے موجوداتِ عالم کے وجودِ جسمی کے ضمن میں اپنے مکالمات میں جو نظریہ پیش کیا تھا یہی نظریہ وہ اس سے پہلے اپنی دو کتابوں "نظریہ مریا" اور "مبادی علم انسانی" میں زیادہ تفصیل سے پیش کر چکا تھا۔ اس کے نظریہ مریا اور مبادی علم انسانی سے جو بے التفاتی برتی گئی، وہ اس سے شکستہ خاطر نہیں ہوا۔ "اب اس نے فلاسفہ کے محدود دائرہ سے نکل کر وسیع تر پہلو میں اپنی آواز کو سموع بنانے کی کوشش کی۔" "مبادی" کا اسلوب علاوہ بعض جزئی نقائص کے خالص فلسفیانہ تھا۔ مکالمات (برکے) اپنے موضوع اور مباحث کے لحاظ سے اگرچہ مبادی ہی کا نقش ثانی ہیں لیکن نو مشقی کے عیوب اس سے قدرتا دور ہو چکے تھے۔ اس کے ماسوا بقصد مصنف نے اس کو بہت زیادہ سلیس اور عام قسم بنانے کی کوشش کی۔ زبان کا لطف بڑھ گیا۔ کہیں کہیں انشا پر دازی کا بھی پتلا ہوا ہے۔ ۱۵۸

برکے کا نظریہ وجودِ جسمی عام لوگوں کے لیے بالکل نیا اور مضحکہ خیز تھا چنانچہ اس کے مبادی کے ضمن میں اس کے دوست پرسیول نے اس سے اپنے جاننے والے ایک طبیب کا قول نقل کیا تھا کہ برکے کا کل ہو گیا ہے۔ آئی سی ٹیٹن نے برکے پر اپنی کتاب میں وارننگ کے حوالے سے ایک اور واقعہ نقل کیا ہے جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے اس خیال کی کہ مائے کا کوئی وجود خارجی نہیں، کتنی غلط تفہیم کی گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے:

۱۵۷ عبد الباری ندوی: برکے، ص ۱۰۳ - ۱۰۴

۲۶ ایضاً ص ۸۲

"Dean Swift is reported (perhaps apocryphically) to have left him standing on the doorstep when he came to call, saying that if his philosophical views were correct he should be able to come in through a closed door as easily as through an open one. This tale is indeed typical of the common view of Berkley's doctrines; it was said that he represented the whole of our experience as a dream and the material world as a collection of "ideas" in the mind, dependant for its very existence on being observed. After all he explicitly denied the existence of Matter; he asserted that we perceive only "our own ideas"; and what is this but to say that we are all in dream? Why open the door if there is really no solid impenetrable door to be opened? So far from being acclaimed as the rescuer and defender of common sense, Berkley was charged with an absurd and almost frivolous indifference to the plain and fundamental convictions of all sensible men (Warnock I, p.17)".

مکالمات برکلی اور برکلی کی دیگر کتب اگرچہ شک وارتیاب کے قلع قمع کے لیے لکھی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کی تصویریت اذعان بخشی کی طاقت نہیں رکھتی۔ ماجد نے اپنے مقدمے میں برکلی کے اس پہلو کو محض چھوٹے حمالا حکم اس پر خاصی جرح و تعدیل کی گنجائش تھی البتہ ان کے معاصر عبد الیاری ندوی نے برکلی کے تصورات کی تشکیک آفرینی کی جانب اعتنا کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "مان لیا کہ محسوسات کا کوئی خارجی عمل (مادہ) نہیں ہے اس لیے اس کے علم و عدم علم کی بحث لایعنی بے معنی یہ غلطی اب بھی باقی رہ جاتی ہے کہ احساسات یا تصورات کیوں کر پیدا ہوتے ہیں۔ خود نفس مدرك ہی ان کا خالق ہے یا کوئی اور ذات؟ نفس مدرك یا اس کی ذات آخر کی ماہیت کیا ہے؟۔۔۔ مگر ان سب باتوں سے قطع نظر کر کے ہم دریافت کرتے ہیں کہ بے تحاشہ مروج سمندر، آتش فشاں پہاڑ، افریقہ کا صحرائے اعظم، ہمالیہ کی ہزاروں فٹ بلند چوٹیاں، آفتاب کا ہیبت ناک گرم ناری، سانس کے درخت، مکانات، چلتے پھرتے جانور اور آدمی، خود اپنا جسم کیا ان میں سے ایک شے کے بھی وجود خارجی کی نسبت شک یا دہم بھی ممکن معلوم ہوتا تھا۔۔۔۔۔ برکلی نے۔۔۔ ان کو محض ذہنی کرد کھلا یا کہ ہم کو خود اپنے

وجود میں شک ہونے لگا... تصورات کا نظریہ بے شبہ مثل نہیں ہے لیکن کیا اس کی صحت کا کم از کم امکان نہیں پیدا ہو گیا۔" ۲۷۵

بہر حال اس کو تاہی سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ برکلے کی تمام کتب الہامی کی بیخ کنی کے لیے وجود میں آئی تھیں اور "مکالمات برکلے" ان میں سب سے زیادہ کامیاب رہی اس لیے کہ اس کتاب میں اس نے مکالمات افلاطون کی طرح مکالمات کا سہارا لے کر اپنے خیالات کو سلیس اور عام فہم پیرایہ میں ادا کیا۔ ان مکالمات میں بائلس کو معترض کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور فونونیس برکلے کے خیالات کا ترجمان ہے۔ برکلے کے مکالمات بقول عبدالباری ندوی "انگریزی کے نظریہ الہیات کا بہترین سرمایہ ہیں۔" ۲۷۶

مکالمات برکلے تین مکالمات پر مشتمل ہے۔ پہلے مکالمے میں علم و ادراک انسانی کی ماہیت اور حدود پر بحث کی گئی ہے۔ دوسرے میں روح کے وجود پر اور تیسرے اور آخری مکالمے میں وجود باری تعالیٰ اور اس کے بدیہی الاثبات ہونے پر۔ ان تینوں مکالمات میں جو سلاست اور روانی نظر آتی ہے اس سے برکلے کے اس مقصد کی تصدیق ہوتی ہے جو اس نے اپنے دیباچے میں بیان کیا تھا یعنی

"To treat more clearly and fully of certain principles laid down in the First and to place them in a new light" ۲۷۷

ماجد نے مکالمات کا ترجمہ کرتے ہوئے مکالماتی فضا کو برقرار رکھا ہے۔ زبان کے لطف بیان کو خوبی سے اُردو میں منتقل کیا ہے اور اصل متن میں شامل انشا پر دازی کے چٹخارے کو بخوبی قائم رکھا ہے۔ برکلے کا کمال یہ ہے کہ ایک مسئلے پر جس قدر بھی ممکنہ اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں، وہ فریق مخالف کے مکالمے کے ذریعے وارد کرتا چلا جاتا ہے اور پھر انہیں اپنے سیدھے اور بولتے ہوئے دلائل سے قطع کرنا چلا جاتا ہے۔ ماجد نے دلائل کی اس شان اور وضاحت مکالماتی فضا کو بڑی مہارت سے قائم رکھا ہے۔ برکلے کے دلائل اور مباحث اس قدر نازک اور لطیف ہیں کہ سانس روک کر تکرار کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ماجد کے ترجمے نے اس لطافت کو کہیں مجروح

۲۷۵ عبدالباری ندوی، "برکلے"، ص ۱۱۲-۱۱۳ ۲۷۶ حوالہ سابق ، ص ۱۱۶

۲۷۷ "Berkley, The Philosophy of Immaterialism" آئی سی پیٹن

نہیں ہونے دیا۔ ذیل میں برکے کے مکالمات کے تینوں حصوں میں سے چند ترجمہ شدہ اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ اصل انگریزی متن سے اقتباسات بھی درج کیے جاتے ہیں تاکہ دیکھا جاسکے کہ ماجد نے اصل کی روح کو کہاں تک برقرار رکھ لیا ہے۔ اس ضمن میں ہم نے زیادہ تر ایسے اقتباسات منتخب کیے ہیں جن میں برکے کا اسلوب زیادہ منفرد اور پرکشش ہے:

۱۔ ”غیبت ہے کہ اسی بہانے سے آپ کو صبح اٹھنا تو نصیب ہوا۔ بھلا اس وقت کے کٹھن کا کیا پوچھنا اور پھر خصوصاً اس موسم میں! یہ نیلگوں آسمان، یہ پرندوں کی زمرہ سنجی، یہ درختوں اور پھولوں کی عطر بیزی۔ یہ طلوع آفتاب کا سُہانا سماں کوئی کہاں تک گنتے۔ اس وقت کی ہر کیفیت روح کو دھیر میں لانے کے لیے کافی ہے۔ دماغ کی تازگی بھی جیسی اس وقت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور مسائل پر غور کرنے کے لیے تو باغ کی فضا اور صبح کے وقت سے بہتر کوئی موقع ہو ہی نہیں سکتا۔ مگر آپ تو خود اس وقت کسی غور میں ڈوبے ہوئے تھے، میں ناحق تھل انداز ہوا۔“ ۳۱

”It happened well to let you see what innocent and agreeable pleasures you lose every morning. Can there be a pleasanter time of the day or a more delightful season of year? That purple sky, these wild but sweet notes of birds, the fragrant bloom upon the trees and flowers, the gentle influence of the rising sun -- these and a thousand nameless beauties of nature inspire the soul with secret transports; its faculties, too being at this time fresh and lively, are fit for those meditations which the solitude of a garden and tranquility of the morning naturally dispose us to. But I am afraid I interrupt your thoughts, for you seemed very intent on something.“ ۳۲

۲۔ ”میرا بھی یہی خیال ہے کہ بعض حکماء کی یہ مصنوعی تشکیک اور خام خیالیاں سمیت مضر واقع ہوئی ہیں اپنا پختہ حال میں خود اس طرح کے بہت سے شاندار دھکوسلوں کو چھوڑ کر عوام کے

۳۱ مکالمات، برکے، ص ۵

۳۲ Richard H. Popkin & Avrum Stroll, *Introductory* (مترجمین)

معتقدات و خیالات کا پابند ہو گیا ہوں اور میں آپ سے یہ حلف عرض کر سکتا ہوں کہ جب سے میں فلسفہ کی بھول بھلیاں کو چھوڑ کر عام و معمولی زندگی کے سیدھے راستے پر آ گیا ہوں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنکھوں کے آگے سے حجابات اٹھ گئے ہیں اور صد ہا غوامض و اسرار جو پیشتر لائیکل معلوم ہوتے تھے، اب حل ہو گئے ہیں۔" ۳۳

"I entirely agree with you as to the ill tendency of the affected doubts of some philosophers and fantastical conceits of others. I am even so far gone of late in this way of thinking that I have quitted several of the sublime notions I had got in their schools for vulgar opinion. And I give it you on my word since this revolt for metaphysical notions to the plain dictates of nature and common sense, I find my understanding strangely enlightened, as that I can now easily comprehend a great many things which before were all mystery and riddle".

۳۳

۳۰۔ "ف۔ اگر ایک سوئی ہماری انگلی میں چھبونی جلتے تو کیا ہمارے گوشت کے ریشوں کو نہ پھاڑے گی۔

ا۔ یقیناً

ف۔ اور اگر انگلی آگ سے جل جائے تو کیا ہوگا؟

ا۔ تو بھی می ہوگا۔

ف۔۔ لیکن چھین ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ سوئی میں نہیں بسم میں ہوتی ہے پھر کیا وجہ ہے کہ سوزش کو آپ آگ سے منسوب کرتے ہیں، اسے بھی جسم ہی پر مشروط رکھیے۔

ا۔ خیر اس کا تو میں قائل ہو گیا کہ گرمی و سردی کا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہے لیکن ابھی اور اعراض باقی ہیں جن کے وجود خارجی کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی۔

ف۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گرمی و سردی کی طرح جملہ اعراض کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے تو؟" ۳۵

۳۳ مکالمات برکے، ص ۶

Introductory Readings in Philosophy.

۳۴

۶، ص. Richard H. Popkin &amp; Avrum Stroll

۳۵ مکالمات برکے، ص ۱۱

"Phil: When a pin pricks your finger, does it not rend and divide the fibres of your flesh?"

Hyl: It does.

Phil: And when a coal burns your finger, does it any more?"

Hyl: It does not.

Phil: Since, therefore, you neither judge the sensation itself occasioned by the pin nor anything like it to be in the pin, you should not, conformably to what you have now granted, judge the sensation occasioned by the fire, or anything like it, to be in the fire.

Hyl: Well since it must be so, I am content to yield this point and acknowledge that heat and cold are only sensations existing in our minds. But there still remain qualities enough to secure the reality of external things.

Phil: But what will you say, Hylas, if it shall appear that the case is the same with regard to all other sensible qualities, and that can no more be supposed to exist without the mind than heat and cold". ۳۶

۳۴ - آپ خود ہی فرمائیے کہ آپ اپنے ذہن میں حرکتِ مطلق یا امتدادِ مطلق کا کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں یعنی ایسی حرکت و امتداد جو تمام تشخصات و تعینات سے پاک ہو۔ نہ یہاں ہو نہ وہاں۔ نہ کلاں ہو نہ خورد۔ نہ سریع ہو نہ بطی۔ نہ سریع ہو نہ مدور۔ اگر آپ اپنے ذہن میں ان تمام قیود کو حذف کرنے کے بعد کسی وقت محض یا امتدادِ محض کا تصور کر سکتے ہوں تو میں بھی پراگتدہ ہوتا ہوں۔ ۳۵

"... If you can frame in your thoughts a distinct abstract idea of motion or extension divested of all those sensible modes as swift and slow, great and small, round and square, and the like which are acknowledged to exist only in the mind, I will then yield the point you contend for". ۳۶

۳۷ *Introductory Readings in Philosophy*

Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۲۲

۳۸ مکالمات بریکے، ص ۷۳

۳۹ *Introductory Readings in Philosophy*

Richard H. Popkin & Avrum Stroll. ص ۱۳۲

۵۔ "میرے نزدیک تو اس آسان اور بدیہی الثبوت دلیل سے بغیر کسی پیچیدہ و طویل بحث کے اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام و صنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حملوں سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منظم و غیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفسِ مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہے خدا پرستی کی حمایت پر باطل پرست کے مقابلہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں خواہ اپنے مقابلہ میں کوئی دور و تسلسل کا مستعد ہو، خواہ نختہ و اتفاق کا قائل ہو۔" ۱۳۹

"You may now, without any laborious search into the sciences, without any subtlety of reason or tedious length of discourse, oppose and baffle the most strenuous advocate for atheism, those miserable refuges: whether in an external succession of unthinking causes and effects or in a fortuitous concourse of Atoms". ۱۴۰

۶۔ "دیکھیے وہ سامنے والے نوار سے کا پانی کیوں کر کچھ دور تک ایک گول ستون کی شکل میں اوپر کو جاتا ہے اور ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر ہتھکڑے اور پھر جہاں سے چڑھا تھا وہاں گرتا ہے درآں حالیکہ وہ اپنے اس چڑھاؤ اُتار دونوں میں قانون کشش کا یکساں پابند ہے۔ اسی طرح وہی مقدمات جو پہلی نظر میں تشکیک کی جانب مودی ہوتے ہیں، کچھ عرصہ کے غور کے بعد انسان کو اس کی فطرتِ سلیمہ کی جانب واپس لے آتے ہیں۔" ۱۴۱

"You see, Hylas, the water of yonder fountain, how it is forced upwards in a round column to a certain height at which it breaks and falls back into basin from where it rose, its ascent as well as descent proceeding from the same uniform law or principle of gravitation. Just so, the same principles which, at first view, lead to skepticism, pursued to a certain point, bring men back to common sense". ۱۴۲

۱۳۹ "مکالمات برکے"، ص ۶۴، ۶۵

Introductory Readings in Philosophy ۱۴۰

Richard H. Popkin & Avrum Stroll. (مترجمین) ص ۱۴۶

۱۴۱ "مکالمات برکے"، ص ۱۴۰

Introductory Readings in Philosophy ۱۴۲

Richard H. Popkin & Avrum Stroll. (مترجمین) ص ۱۴۳



مندرجہ بالا ترجمہ شدہ اور اصل اقتباسات کے تقابلی سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد ترجمے میں اظہار کو پسند نہیں کرتے۔ وہ ترجمے میں اصل متن سے بڑھنے نہیں پاتے۔ پھر وہ انگریزی الفاظ و محاورات اور روزمرہ کے مقابل موزوں ترین اردو الفاظ، محاورات اور روزمرہ لہجے میں اور لطف یہ ہے کہ کہیں ترجمہ پن محسوس نہیں ہوتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ مصنف کے تخلیقی تجربے کو اپنا تجربہ بنا لیتے ہیں۔ اقبال نے حافظ سے شدید تاثر پذیرگی کا اعتراف کرتے ہوئے لکھا تھا کہ جب میں حافظ کو پڑھتا ہوں تو اس کی روح میری روح میں حلول کر جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں۔ ماجد برکے کا ترجمہ کرتے وقت برکے کے ذہن و ذوق اور اس کے خیالات و میلانات سے کامل آگاہ نظر آتے ہیں اس لیے وہ اس قدر کامیاب ترجمہ کر پاتے ہیں۔ ہمدی انادی نے عبدالباری ندوی کی ترجمہ شدہ کتاب "مبادی علم انسانی" (برکے) پر انہیں داد دیتے ہوئے ترجمہ کی کامیابی کا جو رائے بتایا تھا واقعہ یہ ہے کہ اس رائے کو ماجد نے خوب سمجھا اور برتا ہے۔ انہوں نے لکھا تھا، "کل" "مبادی علم انسانی" کی ایک جلد نے آپ کی یاد تازہ کر دی اور ضبط نہ کر سکا اس لیے چند سطریں آپ کی نذر ہیں۔ سرسید کا خیال تھا کہ ترجمہ میں جب تک مجتہدانہ رنگ نہ ہو، بہت کام کی چیز نہیں۔ کسی زبان کا قالب اگر بدلا جائے تو آشنائے فن ہو کر یعنی علمی مسئلہ اس طرح لکھنے والے کے رگ و پے میں یہ پوست ہو جائے کہ وہ مجدداً اظہار خیال کر سکے جس سے ترجمہ، ترجمہ نہیں رہتا بلکہ خود ایک مستقل بالذات چیز ہو جاتی ہے۔ ۱۹۱۳ء

ماجد الفاظ و اصطلاحات کے محل استعمال سے بخوبی واقف ہیں اور جانتے ہیں کہ ایک ہی لفظ مختلف مواقع پر مختلف معانی دیتا ہے۔ چنانچہ وہ الفاظ کی تو بہ معنویت سے واقف ہو کر ترجمہ کرتے ہیں۔ اس باب میں ان کا وسیع لسانی پس منظر ان کی خصوصی معاشرت کرتا ہے۔ وہ عربی اور فارسی سے بخوبی واقف تھے۔ انگریزی پر اطمینان بخش دسترس رکھتے تھے۔ متعدد انگریزی اخبارات و جرائد میں ان کے مضامین اور اسلئے شائع ہوتے رہے۔ ۱۹۱۳ء میں

لندن کے مشہور ادارے Unwin نے ان کی انگریزی کتاب *The Psychology of Leadership* of Leadership شائع کی تھی جس پر انگلستان کے بعض جرائد میں جو صلہ افزا تبصرے شائع ہوئے تھے۔

مندرجہ بالا انگریزی اقتباسات سے چند منتخب الفاظ و اصطلاحات اور ان کے اردو مترادفات ملاحظہ کیجیے جو ماہد نے ترجمہ کرتے وقت برتے ہیں مثلاً 'Wild but sweet notes of birds' اور 'Abstract idea of Motion and Extension'۔

'Yield the point' and slow'۔ ان الفاظ و اصطلاحات کے جو مترادفات

ماہد نے مینا کیسے ہیں وہ بالترتیب یہ ہیں "پرندوں کی زمرہ سنجی"، "سپراٹگندہ ہونا"، "حرکتِ مطلق یا امتدادِ مطلق کا تصور"، "سرِ بے اور بطنی"۔ اپنے سیاق میں مندرجہ بالا انگریزی الفاظ کے وہی ترجمے موزوں ہیں جو اوپر درج ہوئے۔ "سپراٹگندہ ہونا" اور "سرِ بے اور بطنی" سے معاً ذہن میں فارسی کا ایک مصرع اور عربی کا ایک طنز یہ جملہ (جو اُم جنید نے امرالاقس پر لڑھکایا تھا)، گونجنے لگتے ہیں:

ع بیا کہ ما سپر انداختیم اگر جنگ است ، نیز "کانک ثقیل الصد خفیف  
العجز سوریع الاداقہ بطنی الافاقہ"

ماہد کے زیرِ نظر ترجمہ کی ایک اہم خوبی اس کا ایجاز ہے وہ عموماً کسی انگریزی لفظ یا اصطلاح کا ایک لفظی مترادف لاتے ہیں لیکن چونکہ "شاعرانہ رخصت Poetic License" کے ساتھ ایک چیز "ترجمانہ رخصت" بھی ہوتی ہے، اس لیے ماہد نے اس سے بھی جا بجا فائدہ اٹھایا ہے۔ مکالمات برکلمے کے دیباچے میں انھوں نے لکھا ہے، "ترجمہ مکالمات میں مستحق الامکان لفظی پابندی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ لیکن نہ اس حد تک کہ کتاب چھستان ہو جائے"۔<sup>۱</sup> چونکہ ترجمہ ترجمہ ہوتا ہے اور بعض اوقات حواشی اور اضافات کا بھی تقاضا کرتا ہے اس لیے مکالمات برکلمے کا ترجمہ کرتے ہوئے ماہد نے بعض توضیحی حواشی بھی لکھے ہیں اور بعض اضافات بھی کیے جو متن ترجمہ کے قوسیوں میں کہیں کہیں لکھے گئے ہیں لیکن یہ حواشی و اضافات

۱۔ دیباچہ "مکالمات برکلمے"، ص ۱

تعداد میں بے حد کلیل ہیں۔ مہاجد بنیادی طور پر وفادار مترجم رہے ہیں۔ انہوں نے خود کو مکالمات سے Identify کر لیا تھا۔

”مکالمات برکھے“ کے ضمن میں مہاجد کی مہارت ترجمہ کی داد دیتے ہوئے ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بالکل درست لکھا ہے کہ ”ترجمہ میں سب سے پہلی چیز جہاں لوگوں کو لغزش ہو جاتی ہے وہ زبان کا میدان ہے۔ انگریزی نما اردو لکھ کر لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ مترجم کا اہم فرض ادا ہو گیا لیکن یہ وہ ٹھوکہ ہوتی ہے جس کی بدولت قبول عام کا شرف ہمیشہ دور باشت کی صدا دیتا ہے۔ عبدالمہاجد نے اس ترجمہ میں علاوہ ادب یا توں کے زبان و طرز بیان کا خاص طور سے خیال رکھا ہے۔ محاورہ اور روزمرہ کی چاشنی مناسب مقامات پر دیے ہوئے مضامین کی دشوار گزار راہوں سے بھی نہایت خوبی و کامیابی کے ساتھ گزر گئے ہیں۔“<sup>۱۵۷</sup>

مہاجد کی دوسری ترجمہ کردہ کتاب ”پیام امن“ ہے جو موسیو پال رچرڈ نے فرانسیسی میں لکھی اور امریکہ سے انگریزی میں ”To the Nations“ کے نام سے شائع ہوئی (۱۹۱۷-۱۹۱۹) میں صدر اس گنیش اینڈ کمپنی نے اسے شائع کیا۔ ہمارے پیش نظر تقابلی کے لیے یہی دوسرا نسخہ ہے۔ کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ مسٹر گاندھی نے اس کے انگریزی ایڈیشن کا ملخص انگریزی میں لکھا تھا جو ترجمہ ہو کر ”فلسفہ امن“ کے عنوان سے ”معارف“ کے فروری ۱۹۲۰ کے شمارے میں شائع ہوا اور ٹیگور جیسے ادیب شہیر نے اس کا دیباچہ لکھا۔ مہاجد نے اس کا ترجمہ آغاز ۱۹۲۰ میں مکمل کر لیا تھا۔ گویا مسٹر گاندھی کا انگریزی ملخص اور مہاجد کا ترجمہ کم و بیش ایک ہی زمانے میں تکمیل پذیر ہوئے، اگرچہ مہاجد کے ترجمے کی اشاعت کی نویت ۱۹۲۲ کے آخر میں آئی۔ مہاجد نے اسی انگریزی ترجمے سے اردو ترجمہ کیا تھا۔

مہاجد نے اس ترجمہ کے باب میں لکھا ہے کہ اسے ترجمہ سے زیادہ تالیف کہنا مناسب ہوگا۔ ”اگر اس مجموعہ اور ان کو ملخص ترجمہ کی بجائے تالیف سمجھا جائے تو شاید واقعیت کے خلاف نہ ہو۔“<sup>۱۵۸</sup> یہ بات یقیناً درست ہے کیوں کہ مہاجد نے بعض مسائل کے باب میں مصنف سے

<sup>۱۵۷</sup> فروغ اردو عبدالمہاجد دیباچہ بادی تیرہ ص ۱۳۲

<sup>۱۵۸</sup> دیباچہ ”پیام امن“ (طبع اول)، ص ۳

تفصیلاً اختلاف کیا ہے مثلاً مصنف قتل کو ہر صورت میں ممنوع قرار دے دینا چاہتا ہے جب کہ  
 ماجد نے اسے شاذ حالتوں میں نہ صرف جائز بلکہ شاذ تر صورتوں میں واجب قرار دیا ہے کیونکہ  
 ان کے نزدیک قتل سے بھی بڑھ کر ایک لعنت فتنہ فساد و بد امنی کی ہے جو سرے سے حیاتِ اجتماعی  
 کی زیخ کن ہے۔ اگر اس کو روکنے کی کوئی صورت بجز قتل کے نہ نظر آئے تو ایسی صورت میں قتل و  
 قتال بقول فاضل مترجم کے ایک اضلاقی فرض ہو جاتا ہے۔ ماجد کے ان اختلافی اضافوں اور  
 کتاب کے آخر میں شامل تین ضمیموں کے باعث اصل متن کے علاوہ کم و بیش اتنی ہی ضخامت  
 اور بڑھ گئی ہے لیکن ماجد نے اس ترجمے میں اہتمام یہ کیا ہے کہ پہلے تو پوری کتاب کے ۱۲ ایواب  
 کا کامل ترجمہ دے دیا ہے اور پھر سات ایواب میں ان سے اختلاف اور ان کا تکملہ کیا ہے۔  
 چونکہ ترجمہ اور تکملہ کے لیے بالکل الگ الگ باب باندھے گئے ہیں اس لیے ہم نے ماجد کی اس  
 کتاب کو تالیف کی بجائے ترجمے ہی کے ذیل میں رکھا ہے۔ کتاب درج ذیل بارہ ایواب ترجمہ پر  
 مشتمل ہے:

۱ - نشہ شب	۵ - شامِ حسرت	۹ - ترقی اقوام
۲ - ضارِ صبح	۶ - صبحِ سعادت	۱۰ - حقوقِ اقوام
۳ - حقائقِ فردا	۷ - قانونِ اقوام	۱۱ - امنِ عالم
۴ - آمِ مظلوماں	۸ - فریضہٴ اقوام	۱۲ - بیداریِ ندح

کتاب کے آغاز میں رابندر ناتھ ٹیگور نے آٹھ صفحے کا جامع اور جاندار مقدمہ سپرد قلم کیا  
 ہے جس میں وہ بتاتا ہے کہ مدنی الطبع انسان بے غرض ہوتا ہے اور حکومتیں خود غرض ہوتی ہیں۔  
 حکومتیں خود غرضی کو اپنا اضلاقی فریضہ سمجھتی ہیں۔ اس کے نزدیک وہ مرض زیادہ خطرناک ہوتا  
 جس میں دماغ بھی متاثر ہو چکا ہو اور کسی قوم کا داعی مرضِ عبارت ہے اس میں ملکی و قومی خود غرضی  
 کے پیدا ہو جانے سے اور "اس کی علامات یہ ہیں کہ آنکھیں غصہ سے سُرخ رہتی ہیں اور اوتوالی و  
 افعال دونوں سے درشتی ٹپکتی ہے جس کے باعث طبیعتِ اعتدال پر نہیں آنے پاتی۔" <sup>۱</sup>  
 مزید ستم ہے کہ اقوام کے اس اضلاقی مرض کو "حبِ وطن" کا مقدس لقب دے دیا گیا ہے۔

تبیختہ یہ مرض تمام عالم میں متعدی ہو گیا ہے اور اس بخار کی تمناہٹ کو دلیل صحتِ کامل سمجھا جانے لگا ہے۔" یہاں تک کہ اقوام کے ذہن میں باوجود ان کی فطری آسٹی پسندی کے رشک و حسد کا جذبہ پیدا ہوتا رہتا ہے جب وہ یہ پاتی ہیں کہ خود ان کی حرارت کا پارہ اس قدر اونچا نہیں جتنا ان کے سرسامی ہمسایوں کا ہے! اور ان کی قسمت میں صرف مظلومیت ہے درآں حالیکہ دوسروں میں ظلم و ستم کی پوری قابلیت موجود ہے۔" شکلہ

یگور کے مقدمے کے اوراق سے وہ شدید نفرت چھوٹی پڑتی ہے جو اسے استعمار سے تھی۔ علاوہ ازیں اس مقدمے سے اس کی گہری نفسیاتی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے جیسا کہ اس کی دیگر انسانی تحریروں سے۔ اس کی حقیقت پسندی اسے بتاتی ہے کہ بدی کا مکمل استیصال ممکن نہیں لیکن بہت حد تک اس پر قابو پایا جا سکتا ہے اس کے خیال میں جذباتِ ردِ علیہ کے ترک ہی سے قیام امن ممکن ہو سکے گا کیونکہ نجات کا مدار کثرتِ تعدد یا اختتام پر نہیں بلکہ صداقت پر ہے۔ چونکہ موسیو پال رچرڈ نے یہ کتاب عین حالتِ جنگ میں لکھی جب اس کی تباہ کاریوں نے یوری دینا کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا تھا اور اس کی ہلاکت خیز یوں نے تمام دنیا کے تمدن کو خطرے میں ڈال دیا تھا اس لیے زیرِ نظر اوراق میں جنگ و جدال بلکہ ہر نوع اور ہر قسم کے جدال سے اس کی نفرت کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ گویا جنگ ایک مجسم بلا ہے جس کے مقابل میں مصنف اپنے لال بھسوکا چہرے، تخی بوئی رنگوں اور بچھنی ہوئی ٹمٹھیوں کے ساتھ کھڑا اس پر وار کرنے والا ہے ہر جنگ کے پیدا کردہ اس تمام تر ایجان کے باوجود اس نے بڑی ہمارت سے جنگ، اس کے محرکات اور مستقبل میں اس سے پیدا ہونے والے نتائج کا تجزیہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک کمزوروں کے خلاف جنگ کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا تھا کہ طاقتوروں میں باہمی آویزش شروع ہو جائے چنانچہ جنگ چھڑ گئی۔ مصنف کے نزدیک اس جنگِ عظیم میں کامیابی و ناکامی کے کوئی معنی نہیں جس قدر جان و مال کا اتلاف زیادہ ہوتا جاتا ہے، جس قدر یہ جنگ مع اپنے شدائد و ممالک کے طوالت پذیر ہوتی جاتی ہے، مصنف کے نزدیک اسی قدر کامیابی کا لفظ بے معنی ہوتا جاتا ہے۔ مصنف جس خول سے جنگ کے حالات و

واقعات اور محرکات و نتائج کا تجزیہ کرتا ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ تجزیہ اصل میں ایک عبرت نامہ ہے جس کے آئیٹنوں میں تمام متحارب اقوام اپنا اصل وحشی چہرہ ملاحظہ کر سکتی ہیں وہ محمد بن کے عزائم اور منصوبوں کا نہایت چشم کشا ذکر کرتا ہے۔ جنگ کی طوالت اصل میں مصنف کی نگاہ میں ہارسے ہوسے قہار باز کی نفسیات سے مماثل ہے۔ اس کے خیال میں یہ جنگ نہ مذہبی عوامل رکھتی ہے نہ نسلی اور نہ اقتصادی بلکہ اس ڈرامے کے عقب میں ایک وسیع تر ڈرامہ جو رہا ہے اگر اس ڈرامہ کو ختم کرنا مقصود ہے تو محض سطحی تبدیلیوں سے کچھ حاصل نہ ہوگا بلکہ قوموں کی مکمل قلب بامیت کرنا ہوگی۔ عزت کا مفہوم یہ نہیں کہ دوسرے ہمارے محکوم ہوں بلکہ عزت کا معنی یہ ہے کہ خود ہمارا نفس ہمارا محکوم ہو۔ اقوام یورپ کا المیہ یہ ہے کہ ان کے اصول اور اعمال میں تضاد ہے۔ سائنس اور ترقی خواہشات نفس کے آلاکار بن گئے ہیں۔ ان کو جائیداد منقولہ سمجھ لیا گیا ہے، سفالی اور خود غرض اپنی اتھا کو پہنچ گئی ہے۔ نظر عالم مادیات کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے۔ اقوام باہمی معاشرت کے اصولوں سے نا آشنا ہو گئی ہیں ایسی افسوس ناک صورت حال میں قیام امن کے لیے "حریت، مساوات اور اخوت" کے تین اصولوں کو عام کرنے کی ضرورت ہے۔ دنیا پست و بلند، کمزور و توانا اور امیر و غریب تمام انسانوں کی مشترک جائے پناہ ہے اس لیے مصنف کے خیال میں امن کی بخشش صرف انسانیت کے ہاتھ میں ہے۔

یہاں اس امر کا اظہار بھی ضروری ہے کہ مصنف کا نقطہ نظر ارتقائے فکر انسانی کا موید ہے اور بالآخر سیکولر انسانیت نوازی پر منتج ہوتا ہے۔ مصنف ایک ایسی بین الاقوامیت کو دیکھنے کا متمنی ہے جو جنگ، نسل، مذہب اور عقائد سے ماورا ہوگی۔ اس کے خیال میں قتل حرام ہے۔ ہر حالت اور ہر صورت میں حرام ہے۔ جب قطعی فتویٰ صادر ہو جائے گا اس وقت دنیا سے جنگ کا خاتمہ ہوگا۔" ۴۹

تمام کتاب جو شہ خطبات اور وفور جذبات سے پٹی پڑی ہے۔ اس کے خطابیہ لہجے میں اس کے طنزیہ اسلوب کا بڑا حصہ ہے۔ یہ اسلوب اس قدر ولولہ خیز اور ایجان انگیز ہے کہ

۴۹ "پیام امن"، ص ۸۱

تاری کو اپنے تیز دھار سے میں بملے جاتا ہے اور جنگ کے خلاف اس کے دل میں نفرت کا ایک سرکش الاؤ مدشن کر دیتا ہے۔ اسے سیاستِ سالوس سے متنفر کر دیتا ہے۔ مصنف اسی جوشِ خطابت کے بل پر قوموں کو ان کے عبرت ناک انجام کی خبر دیتا ہے۔ اس کی تحریر کا مایہ خیر قوموں کی تعمیر نو کا وہ ٹوٹا ہوا جذبہ ہے جو اس کے پورے وجود کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہ جذبہ اپنی جگہ بے حد قابلِ قدر ہے لیکن اگر مصنف کے خیال میں مذہب و عقائد اور رنگ و نسل جنگ کا خاتمہ کرنے میں ناکام رہے ہیں تو کیا مصنف کی پیش کردہ تجاویز کا مل امن کے قیام میں معاون ہو سکتی ہیں۔ کہیں کہیں تو ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بین الاقوامیت اور عالمگیر انسانیت کا جو نعرہ دیا ہے اس کی حیثیت محض ایک Utopia کی ہے۔ مصنف کا جوشِ بیان اور جذبہ رجائیت قابلِ ستائش ہے مگر امن وہ لفظ ہے جو محض ایک حد تک ہی شرمندہ معنی ہو سکتا ہے اور ہوا ہے۔ پھر عقائد و مذاہب سے اقوام کے ماوراء ہونے کی خواہش تو کی جا سکتی ہے لیکن عملاً ایسا ممکن ہی نہیں اور نہ مناسب ہی ہے۔ بہر حال مصنف کی یہ تحریر ایک صدق نگار اور صدق اندیش قلم کار کی غیر جانبدارانہ تحریر ہے جس میں اس نے نفسِ انسانی کا حکیمانہ تجزیہ بھی کیا ہے اور جنگ کی نفسیات بھی خوب بیان کی ہے۔

ماجد نے اپنے تکمیلی اور محاکماتی ابواب میں امن کا مفہوم متعین کیا ہے۔ نقص امن کے اسباب گنوائے ہیں اور اہل تدبیر کی دامنہ گیوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں دنیا کے عظیم مذاہب مسیحیت، اسلام، بدھ مت اور ہندو مذاہب کے تصوراتِ امن پر گفتگو کر کے بتایا ہے کہ مذہبِ امن کا نقیض نہیں، مویک ہے۔ گویا مصنف کے سیکور نقطہ نظر کے برخلاف مترجم کی افتاد و متنازع سراسر مذہبی ہے اور اس کے دلائل پُر زور اور حکیمانہ ہیں۔ ماجد کے خیال میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ امن ایک شے مہموم ہے جو آج تک شرمندہ معنی نہیں ہوا لیکن ان کے خیال میں یہ بات ایک حد تک درست ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے حصول کے لیے سعی و کوشش ترک کر دی جائے۔ ان کے خیال میں "صحتِ انسانی کے لیے کوئی کامل نمونہ آج انسان آبادی میں موجود ہے؟ بڑے سے بڑے تندرست شخص، بڑے سے بڑے طاقتور پہلوان کی صحت میں بھی کسی نہ کسی حیثیت سے کچھ نقص یقیناً پایا جاتا ہے،

ہائیں ہمسہ ہر شخص صحت کی تلاش میں رہتا ہے۔ حسنِ کامل دُنیا کے لیے عنقا ہے، حسین ترین ہستی بھی کوئی نہ کوئی عیب ضرور رکھتی ہے، تاہم حسن کی تلاش کو کوئی شخص مصل نہیں قرار دیتا۔ کامل نیکی کا بلا شائبہ بدی، دُنیا میں وجود ہر شخص ممال تسلیم کرے گا، تاہم ہر شارعِ مذہب اور ہر حکیم اخلاق دُنیا کو اسی کی دعوت دیتا ہے: "نشہ"

ماجد کے خیال میں قتل و غارت سے کوئی دُورضالی نہیں رہا۔ ہر فرقہ خود کو مظلوم سمجھتا رہا ہے، تاحینِ تاریخ میں اپنی خونیں یا داگاڑیں چھوڑ گئے ہیں۔ جوع الارض اور فوجِ ملک گیری کے باعث انسان کی قیمت گرتی رہی ہے اور اجناس کے بھاؤ چڑھتے رہے ہیں۔ موجودہ تمدن خود جنگ و جدال کا محرکِ اعظم ہے۔ سائنس کے آلات نے جنگ کو مہیب تر بنا دیا ہے۔ اہل مغرب آسمان کی پرداخت کی جانب متوجہ ہو گئے ہیں اور کارِ زمین ابتر ہوتا چلا گیا ہے۔ ان کے خیال میں مرعوبیت کی بات اور ہے ورنہ اگر معروضی صداقت کے ساتھ جدید مغربی تمدن کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہو سکتا ہے کہ "یورپ کا دماغ اہم و پیچیدہ مسائل کو سمجھنے میں کیسی شدید غلطیاں کرتا ہے۔ اس کا نظامِ معاشرت و تمدن کتنی کمزور بنیادوں پر قائم ہے اور اس کے علوم و فنون اس کثرت سے مقالات و مسامحات کے پردہ دار ہیں۔ مادی نظامِ تعلیم نے جس طرح صحت کو برباد، اوسط عمر کو کم اور بد اخلاقیوں میں اضافہ کیا ہے اور تمدنی نفاستوں و نزاکتوں نے جس طرح قوم کے انسانی کو مستقلاً ضعیف کر دیا ہے، ان چیزوں کی تفصیل کے لیے ایک دفتر درکار ہے۔" نشہ

ماجد کے نزدیک جنگ کے توڑنے کی صد محرمات تجارقی اور اقتصادی ہیں۔ جمہوریت جنگ کا علاج نہیں بلکہ اتنی ہی بڑی محرم ہے جتنے دوسرے نظام ہائے حکومت۔ جنگ کے ضمن میں اشتراکی بھی کسی قوم سے چھپے نہیں رہے۔ ہیگ کی مجلسِ مصالحت جنگ کے ایک شعلے کو بھی سرد نہیں کر سکی۔ تحقیقِ اسلحہ کی کانفرنس محض سرابِ آرائی کر رہی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ پس چہ باید کرد؟ ماجد نے اس ضمن میں اپنے چوتھے باب میں ایک نسخہ شفا پیش کیا ہے۔ انھوں نے منطقِ استقرانی کے اصول کا مسئلہ امن پر اطلاق کرتے ہوئے بتایا ہے کہ حالتِ امن و صلح کے مقدمات کیا کیا ہوتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ "انسان ساری دنیا



سے لڑ سکتا ہے لیکن خود اپنی ذات سے کبھی نہیں لڑتا ---- یہ برابر ہوتا رہتا ہے کہ ایک فرد ایک جماعت سے لڑ جائے، ایک کمزور انسان ایک پہلوان سے مقابلہ کر بیٹھے لیکن اس کی کوئی مثال نہیں مل سکتی کہ بڑے سے بڑا جنگ جُو و امن شکن شخص بھی خود اپنی مخالفت پر آمادہ ہو گیا ہو۔ زبان میں بے شہہ اس قسم کے فقرے مستعمل ہوتے ہیں کہ ”فلان شخص اپنا دشمن ہے“ یا ”فلان شخص اپنے دم سے بے زار ہے“ لیکن ایسے مواقع پر مفہوم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کے دو نقص یا دو شخصیتیں ہیں ---- پدامتی، مخالفت و نقیض کے جتنے مظاہر ہیں وہی اسی نگاہ کے تحت میں آتے ہیں۔ حسد ہم دوسروں کی ترقی پر کرتے ہیں خود اپنے اوپر کبھی نہیں کرتے۔ غصہ ہم آوروں پر کرتے ہیں اپنے اوپر کبھی نہیں کرتے۔ وقس علیٰ ہذا“ ۱۲۵

ماجد بتاتے ہیں کہ حیضہ حوالہ دینے سے صورت کیا کی کیا ہو جاتی ہے۔ پھر ماجد عدم عقبت کی مختلف صورتیں گنواتے ہیں۔ شکر ربی سے عداوت تک کے مراحل کی نشان دہی کرتے ہیں اور نتیجہ یہ نکالتے ہیں کہ ساری کشمکش اور عداوت کی بنیاد دعویٰ کے عقیدے پر ہے۔ من و کوکبا خیال کشمکش کا باعث بنتا ہے، چنانچہ امن عالم کے مستقل قیام کے لیے ”تدبیر صرف یہی ہے کہ اپنی ذات، اپنی خودی، اپنی اہانت کو اس قدر وسعت دی جائے، اتنا پھیلا یا جائے کہ سارے عالم و مافی العالم کے مرادف کر دیا جائے۔ قطرہ کی نجات اس میں ہے کہ وہ اپنے تئیں سمندر میں گم کر دے ع عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا“ ۱۲۶

ماجد کے نزدیک یورپ کی سب سے بڑی غلطی یہی رہی ہے کہ اس نے بجائے اس اندرونی انقلاب، بجائے انسان کے باطن میں تبدیلی کے، ہمیشہ صرف ظاہری و خارجی تغیرات کو کافی سمجھا ہے۔ ماجد کی یہ بات تو بالکل درست ہے کہ تبدیلی باطن کی سطح پر آئی چاہیے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام دنیا کے مختلف العقائد، مختلف النسل اور مختلف اللسان گردہ اس تبدیلی پر آمادہ ہوں گے؟ اور پھر اس سے اہم تر سوال یہ ہے کہ یہ تبدیلی لائے گا کون؟ آگسٹ کومٹ کے اس خیال کی نفی کرتے ہوئے جس کے مطابق خدا کی پرستش کی بجائے انسان کی پرستش لازم قرار دی گئی ہے اور اسے مثبت فلسفہ قرار دیا گیا ہے، ماجد کا خیال

ہے کہ درحقیقت قیام امن کے لیے ایک نہایت گہری بنیاد کی ضرورت ہے اور یہ گہری بنیاد تصور وحدت الوجود فراہم کرتا ہے یعنی زید و بکر، شاہ و گدا، نیک و بد، مومن و کافر، یہ اور وہ، میں اور تو اپنی اصل و سرشت کے لحاظ سے ایک ہیں اور جو اختلاف اور فرق نظر آتا ہے وہ محض اضافی ہے۔

موسیور چرڈ پال کے خیالات کے برعکس جس کی رائے میں مذاہب و عقائد قیام امن میں ناکام رہے ہیں، ماجد کا خیال ہے کہ مذاہب عالم اور خصوصاً مسیحیت، بدھ مت، اسلام اور ہندو مت قیام امن کی ضمانت فراہم کرتے ہیں اور اس ضمن میں ماجدان چارٹھ سے مذاہب سے امن سے متعلقہ ارشادات پیش کرتے ہیں۔ بدھ مت ان کے نزدیک جہادِ نفس کا دوسرا نام ہے۔ بدھ مت کی عام روح بھی امن و سلامتی کی ہے۔ کوہ زیتون پر دیے جانے والے حضرت عیسیٰ کے مواعظ بھی امن پسندی کی فوجی برہان مینا کرتے ہیں اور حضرت مسیح صلیح و امن کے دیوتا کی حیثیت سے سمنے آتے ہیں اور دینیوی بادشاہت کی نفی کر کے باطنی اور الوہی بادشاہت کا اثبات کرتے ہیں۔ اسی طرح اسلام کا تصور توحید بھی دائمی امن ہے۔ یہاں ماجد تصور توحید کی مقصودانہ تعبیر کرتے ہیں۔ یہ زمانہ چونکہ ماجد کی "نومسلی" کا زمانہ تھا اور تصوف کی کتب کثرت سے ان کے زیر مطالعہ تھیں خصوصاً فتویٰ معنوی، مکتوبات مجدد الف ثانی اور فتوح الانس وغیرہ، اس لیے تصوف و معرفت کے کوچے میں اس قدم زنی کے اثرات "پیام امن میں خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔" جدنے کثرت سے قرآن و احادیث سے استشاد کر کے ثابت کیا ہے کہ انسان تو انسان، اسلام تو حیوانات پر بھی شفقت کی تلقین کرتا ہے۔ دعوت کے لیے حکمت و ملاحظت کو ضروری قرار دیتا ہے۔ مبعودان باطل کی عبادت کرنے والوں کو بھی بڑا نہ کہنے کا حکم دیتا ہے۔ خداوند کی انتہائی حالت میں بھی صبر و استقلال پر مجھے رہنے کی ترغیب دیتا ہے اور اگر استثنائی حالتوں میں جدال و قتال کی اجازت دیتا ہے تو اس کو چند کڑی شرائط سے مشروط کر دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ قرآن و حدیث سے استناد کر کے ماجد نے اسلام کے تصور امن کو منقح کیا ہے لیکن یہ بات بجز قابل قبول نہیں کہ اسلام کی اصطلاح صبر اور گاندھی جی کا "ستہ گرہ" ایک ہی چیز ہیں۔ اسی تناقض کی طرف اشارہ

کرتے جوئے مولانا ماجد کے خویش اور مدیر صدق جدید حکیم عبدالقوی دریا بادی نے پیام امن کے طبع ثانی کے دیباچہ میں صاف صاف لکھا ہے کہ: "واضح رہے کہ یہ کتاب مولانا کے اس دور کی ہے جب کہ وہ گاندھی جی کی تحریک ترک بمالات اور ان کے اصول عدم تشدد وغیرہ سے بہت زیادہ متاثر تھے اور بڑی حد تک وہ ایک عبوری دور سے گزر رہے تھے اس لیے اس کے بعض ابواب مثلاً "اسلام اور امن" اور "اسلام اور صبر" میں ان کے قلم سے ایسی چیزیں نکل گئی ہیں جو تفسیر قرآن لکھنے اور صدق و صدق جدید کے ادارت کے زمانے کی تحریروں سے خاصی مختلف ہیں۔" لکھے گاندھی جی سے اس دور میں ماجد کی شدید تاثر پذیری ہی کے نتیجے میں "اسلام اینڈ سٹیٹ" جیسا مضمون لکھا گیا تھا جو "ماڈرن ریویو" کلکتہ میں شائع ہوا اور جس کا ہم کسی قدر تفصیلی جائزہ زیر نظر مقالے کے پہلے باب میں لے چکے ہیں۔ واضح رہے کہ گاندھی جی کی سیاسیات سے عملی دلچسپی جس درجے کی بھی ہو اور وہ دیگر مذاہب کی کتب مقدمہ کے دوش بدوش قرآن حکیم کا بھی روزانہ مطالعہ کرتے رہے ہوں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا سٹیٹ گوری تصور ایک منفعل اور معطل تصور حیات ہے جو ظلم و تعدی کے خلاف محض پُر امن احتجاج کر کے اصل میں ظالم کے ہاتھوں کو مضبوط کرنے کا باعث بنتا ہے، جب کہ قرآن صاف کہتا ہے کہ بدی اور فتنہ پردازی کے خلاف کمر بستہ ہو جاؤ، "ان کے مقابلے کے لیے جس قدر تمہارے امکان میں ہو سامان جنگ اور ہمیشہ تیار رہنے والے گھوڑے تیار کرو۔ اس سے تم اللہ کے دشمنوں کو اور ان کے سوا ان دوسرے لوگوں کو جنہیں تم نہیں جانتے، مگر اللہ انہیں جانتا ہے مرعوب و خوف زدہ کر دو گے۔" ۵۵

اسلام کی اسی اہم ساقی تفسیر کے باعث سید سلیمان ندوی کو ماجد سے اختلاف تھا؛ چنانچہ انہوں نے لکھا: "پیام امن کی نسبت میری رائے وہی ہے جو پہلے تھی کہ آپ

۵۴ دیباچہ (طبع ثانی) پیام امن، ص ۶

۵۵ سورہ انفال ۶۰-۶۱ اسلام کے تصور جہاد و قتال اور جنگ و جدال کی قدیم منہی اور ملک صورتوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے مولانا مودودی کی "ابطال دانی الاسلام" جو آج بھی اپنے موضوع پر اہم ترین ماخذ کا درجہ رکھتی ہے اور معذرت خواہانہ لہجے انداز بیان سے قطعاً معرتی ہے۔

اس میں مذہب کو ہاتھ نہ لگائیں خواہ وہ مسئلہ جہاد ہو اور صحیفہ السلال کی طرح آیتوں سے موید ہی کیوں نہ ہو۔“ ۵۶

ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں کہ ماجد کے نزدیک ”دوئی“ یعنی ”صنعت و حرمت کی موجودہ ترقی“ اور تجارتی کاروبار کا پھیلاؤ ”جنگ کے سب سے بڑے محرک ہیں اور اس کا عمل تصور وحدت الوجود ہے تاکہ اسے جملہ انسانی افعال کا محرک بنایا جائے۔ نظری سطح پر یہ وحدت الوجودی اصولی رٹا دکش لگتا ہے لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے یہ سوال اٹھایا ہے کہ آخر اتنے مختلف النسل اور متباہن خیالات و عقائد رکھنے والوں کو اس وحدت الوجود کا قائل کیسے کیا جائے گا اور یہ ”کارنیر“ انجام کون دے گا، یہیں آگے کتاب ایک بدیسی کمزوری کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسی کمزوری کا ذکر کرتے ہوئے ”پیام امن“ کے کسی مبصر نے لکھا تھا، ”بحث کے اس حصہ میں فاضل مترجم کا شغف تصوف منطقی حدود توڑ کر انہیں مثالی دنیا میں لے گیا ہے۔ تداہیر امن سے مراد اگر عملی تداہیر ہیں تو خود مترجم صاحب کی ”یہ تدبیر“ اصولاً کتنی ہی صحیح ہو لیکن عملاً اس کا شمار بھی ”اہل تدبیر کی“ ان دامانگیوں ہی میں ہو گا جن کی خامیاں وہ ایک عظیمہ باب میں پیش کر چکے ہیں۔ مرنج جنگ کے لیے (عام مضمون میں) نسخہ شفا جو بزرگ نا آسان ہے لیکن درحقیقت یہ مرنج فطرت اور جبلت انسانی کا ہے جو اسلاف کی یادگار کے طور پر نسل بعد نسل منتقل ہوتا رہتا ہے۔“

”فطرت انسانی کے راز وال جانتے ہیں کہ غیر مدنی بسط تحریرات ہمارے ضمیر میں کتنی زیادہ تعداد میں موجود ہیں اور ان کا تقاضا جس حالت یعنی جہد و جہد کو پیدا کرتا ہے وہ بجائے امن و سکون کے کشاکش اور ہیجان سے زیادہ قریب ہے۔ دنیا کا پُر امن سے پُر امن دور بھی اس کشاکش سے خالی نظر نہیں آتا۔ امن کو بین الاقوامی حیثیت ممکن ہے کبھی حاصل ہو جائے، لیکن افراد میں یہ ناممکن ہے۔ ان کے نقطہ خیال سے حالت امن، حالت جمود و سکوت کے مترادف ہے۔ حسد، بغض، انتقام، غمب، اقتدار، نفرت، خود نمائی، ادھا ان سب کی قوت

کو فنا کرنا ممکن نہیں۔ ان کا زور کم کیا جاسکتا ہے اور یہی ”پیام امن“ ہونا چاہیے۔<sup>۷۵</sup>  
 بہر حال ماجد کا ”پیام امن“ پر مفصل تبصرہ اپنی جگہ تدبیر و تفکر کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال  
 نے اس کی داد دیتے ہوئے انھیں لکھا تھا: ”پیام امن کے لیے شکر گزار ہوں۔ آپ کا تبصرہ  
 بجائے خود ایک مفید رسالہ ہے۔“<sup>۷۶</sup> بحیثیت مجموعی یہ پوری کتاب آج بھی ہمارے لیے  
 اتنی ہی Relevant ہے جتنی کل تھی۔

پیام امن کے اسلوب و مافیہ پر تفصیلی گفتگو ہو چکی اب ذیل میں ماجد کے ترجمے کے  
 منتخبات کا انگریزی متن کے بعض اقتباسات سے تقابلی کیا جاتا ہے۔ تقابلی کے لیے ان  
 اقتباسات کا انتخاب کیا گیا ہے جہاں مصنف کا یا تو خطیبانہ جوش اپنے عروج پر ہے یا اس  
 کا فکر افروز تجزیاتی اسلوب، کیونکہ ایسے مقامات سے مترجم کا کام میاب گزر جاتا ہے۔ ایک اہم بات  
 ہے:

۱۔ اگر آج ہم راست گوئی پر آمادہ ہو جائیں تو؟۔۔۔۔ اگر آج ہم اس عالم مکرو فریب میں صاف  
 گوئی سے کام لینے لگیں؟ اگر آج ہم بے کم و کاست واقعات ہی کے بیان کرنے پر تامل جائیں تو؟<sup>۷۷</sup>

"And now if we were to tell the truth?... If in this world of  
 deceptions, we called frankness to the rescue: if we looked at  
 the facts as they are, whatever they may be?"<sup>۷۸</sup>

۲۔ "یہ جنگ جہاں سوز، لازمی نتیجہ ہے سیاسی خود غرضیوں اور ناجائز حربہ جہاں کا،  
 شرہ بے طامعی و بددیانتی کا، اور قیمت ہے تمام قوموں کی شرم ناک و منافقانہ انصاف کشی  
 کی اس لیے کہ آج تک یہ ساری قومیں (بعض اعلیٰ نیز اور بعض خفیہ) برابر اپنے نفوس کے اندر  
 ظلم و جبر، حرص و طمع کے عفرت کی پرورش کرتی رہی ہیں۔"

"یہ جنگ ان قوموں نے برپا کی ہے جو ملک گیری کی بھوک میں ہیں۔ ان قوموں کے خلاف  
 جن کی اشتہار ملک گیری آسودہ ہو چکی ہے۔ ہر قوم کی اشتہار مساوی درجہ کی نہ تھی۔ ہر قوم کی

<sup>۷۵</sup> تبصرہ بر پیام امن مشمولہ اردو، جنوری ۱۹۲۳ء، ص ۱۶۱، ۱۶۲

<sup>۷۶</sup> "اقبالیات ماجد"، ص ۶۱ <sup>۷۷</sup> پیام امن (طبع اول)، ص ۱۲

<sup>۷۸</sup> "To the Nations"، ص ۳

قوتِ تغذیہ میں بھی فرقِ مراتب تھا لیکن اس قوت کو ترقی دیتے دیتے بالآخر سب کا اجتماع ایک نقطہ پر ہو گیا۔ سطح زمین محدود تھی، کہاں تک ان کے وسیع معدوں کے لیے کافی ہوتی۔ جب اور کوئی باقی نہ رہا تو انھوں نے آپس ہی میں ایک دوسرے کو اپنا طعمہ بنا نا چاہا۔ ۱۷

"It is the logical expected result of selfish politics and unscrupulous ambition, the necessary product of material greed, the price for the shameless or hypocritical iniquities of all. For all fostered in themselves, whether apparent or concealed, the same demon and the same beast of prey."

"It is the war of the hungry for conquest against those glutted with conquest. Appetites were unequal; capacities of eating were varied. But by dint of exercising them they have ended in meeting. The earth is small. And now they are devouring one another." ۱۸

۳۔ "کیا وہ اس خیال میں ہیں کہ وہ واقعات و حوادث جو اس وقت روسے زمین میں زلزلہ پیدا کیے ہوئے ہیں، مستقبل کے لیے بالکل عبث رہیں گے؟ یا وہ عظیم الشان تجربہ جو اس وقت عوام کو حاصل ہو رہا ہے، اس سے وہ غیر مستفید رہیں گے؟ یا دوسرے اس درجہ عبرت سے بالکل غیر متاثر رہیں گے؟ یا یہ سیلِ معاصی و جرائم، یہ اقوام کا غسلِ خونیں یہ ظلم و شقاوت، یہ مظلومیت دیکھے بسی، یہ سب چیزیں بالابالچلی جائیں گی؟ کیا یہ سارے انقلابات محض اس لیے ہوئے ہیں کہ کل آئندہ ان لوگوں کو اپنے ان اعمال کی پھر فرصت حاصل ہو جائے جن میں وہ کل گذشتہ تک مشغول تھے۔" ۱۹

"Do they imagine that the events which are shaking the world are without impact for the future, that the supreme experience which the nations are undergoing will be without profit for them, and its great lesson without fruit for others, that so much suffering and heroism, so many crimes even, so many sacrifices, such a bloody holocaust of nations and all those tears and all that blood will have no other effect than to give them free license to begin again tomorrow their work of yesterday?" ۲۰

۱۷ پیغامِ امن، ص ۱۵ ۱۸ "To the Nations" ص ۱۸  
۱۹ پیغامِ امن، ص ۱۸، ۱۹ ۲۰ "To the Nations" ص ۱۰-۱۱

۴۔ "یاد رہے کہ جب تک جنگ آفریں اسباب باقی رہیں گے، اس وقت تک جنگ کا خاتمہ نہیں ہو سکتا، وہ مرے گی اور اپنی نعش سوختہ سے پھر دوبارہ زندہ ہوگی۔ ایسی حالت میں صلح اگر ہوئی تو وہ صلح نہ ہوگی بلکہ محض سلبت سامان جنگ ہوگی۔" ۱۵

"As long as the state of things which gave it birth remains unchanged, it will be born again out of its own ashes. Peace will be but a truce, victory but an opportunity for fresh conflicts". ۱۵

۵۔ "سائنس" سے انھوں نے کیا کام لیا؟ یہ کہ اسے اپنی ہوسنائیوں کا آلہ بنایا اور تاریخ میں اپنے متعلق یہ فقرہ ثبت کرادیا کہ انھوں نے بہت کچھ علم حاصل کیا لیکن اسے برائی ہی میں صرف کیا۔ "ترقی" کے انھوں نے کیا معنی لیے؟ ایک قالب بے روح اور ان کی خود غرضیوں اور جذبہ حبیب جاہ کی تسکین کا ایک مادی آلہ۔ "تمدن" سے انھوں نے کیا مراد لی، دھوکے کی ٹٹی، فریب دینا کاری کا ایک جمال اور ان کے اسلحہ آتشیں کے استعمال کے لیے ایک سنبھوڑا "انسانیت" کا انھوں نے کیا مفہوم قرار دیا؟ جلبِ منفعت کی منڈی، سود خواری کا کاروبار، کمزور و ناتواں قومیں بھی گریبا جائیدادِ منقولہ تھیں کہ جب جی چاہا، آسانی سے ان کا بیع و شری کر دیا یا مولیشی تھے کہ اپنی غذائی ضروریات کے لیے ان کی پرورش کرتے رہے۔" ۱۶

"What have they made of science? A tool to serve their greeds. History will say of them: They acquired much knowledge but they put it to evil purpose. What have they made of progress? A soulless thing, an egotistical and material means of domination. What have they made of civilization? A privilege calculated on the number of their firearms. A hypocritical pretext covering their worst undertakings. A mask of fraud. What have they made of Humanity? A field for profits, a business market. They have treated the nations as possessions to be bought and sold, as cattle to be reared for food". ۱۶

۱۵ "To the Nations" ص ۱۸

۱۶ "To the Nations" ص ۷۷

۱۷ "پیام امن" ص ۲۶

۱۸ "پیام امن" ص ۵۲

۶۔ "اسے اقوام تم آج اس سے بے خبر ہو کہ ایک ہی جسم کے مختلف اعضا ہو۔ تم آج ایک دوسرے کی خونریزی میں مصروف ہو۔ وقت آ گیا ہے کہ تمہیں اس باہمی مفاہمت سے نجات ملے اور تم میں احساس پیدا ہو جائے کہ تم سب ایک روح اور ایک قالب ہو۔ اپنے میں انسانیت کا احساس پیدا کرو۔ اور اسے روبرو بانی! تو اس وقت افراد و اقوام سب کے نفوس میں حالت خواب میں ہے، تیری بیداری کا وقت آ گیا، اب بیدار ہو، بیدار ہو۔" ۱۹

"Nations, living members of a body which is ignorant of itself, members bleeding through one another, the hour is come to put an end to your mutual martyrdom, in becoming conscious that you are but one and the same flesh. Awaken to Humanity". ۲۰

مندرجہ بالا اردو اور انگریزی اقتباسات کے تقابیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماجد کے ترجمے کی نوعیت کیا ہے؟ اگرچہ ترجمے اور متن کے تقابیل کا اصول تو یہ ہے کہ ترجمہ شدہ لوزمے کا اصل زبان کے متن سے مقابلہ کیا جائے لیکن موسیو پال رچرڈ نے کتاب چونکہ فرانسیسی میں لکھی تھی اور فرانسیسی سے راقم الحروف آگاہ نہیں اس لیے بائیں مجبوری یہ تقابیل فرانسیسی متن کے انگریزی ترجمے سے کرنا پڑ رہے گئے۔ تقابیل ترجمے کا ترجمے کے ساتھ ہے۔

مصنف کے اسلوب کے بارے میں ہم کچھ آگے ہیں کہ یہ جوشِ خطابت سے مملو ہے۔ اس کا اندازہ انشا قابلِ واد ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جوش و جذبے کا ایک مژدہ زور سیلاب ہے جو انداز چلا آتا ہے۔ اس سیلاب کو ایک سیلاب ہی تمام سکتا تھا۔ چونکہ ماجد کا اپنا اسلوب انشاء جوشِ خطابت سے مملو اور تند و تیز جذبات کا نمونہ ہوتا ہے اس لیے مصنف کے اسلوب کے ساتھ انھوں نے یقیناً ایک گودِ مناسبت محسوس کی ہوگی۔ یوں بھی یہ بات قابلِ غور ہے کہ ماجد نے جتنے ترجمے بھی کیے اگر وہ کسی ادارے کی جانب سے بھی کر دئے گئے تو ترجمہ کی جانے والی کتاب کا انتخاب خود ماجد نے کیا۔

زیر نظر ترجمہ صاف اور سحر سے با محاورہ اردو اسلوب کے عین مطابق ہے۔ مکیں کوئی گنجلک نہیں۔ جذبات و احساسات کی زبان یوں بھی سادہ ہوا کرتی ہے۔ ماجد نے مصنف کے



جو شہ بیان اور خطابیہ لہجے کو اردو میں بہت خوبی سے سمویا ہے۔ کتاب کے دیباچے میں انھوں نے لکھا ہے کہ "اس کا ترجمہ (مگر لفظی نہیں) صفحات آئندہ میں پیش کش ہے۔" لکھ گیا یہاں پابندی اردو روزمرہ کی گئی ہے۔ اسی سے ترجمہ پن میں تخلیق کی شان پیدا ہوئی ہے۔ مترجم نے ترجمے میں ایجاز کی خوبی کو جو ان سے خاص ہے قائم رکھا ہے۔

ماجد انگریزی الفاظ و اسلوب ادا کے لیے موزوں اردو متبادلات استعمال کرتے ہیں مثلاً "Unscrupulous ambition", "the same demon and the same beast of prey", "glutted with conquest", "members bleeding through one another", "A bloody holocaust of nations" نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اس طرح کیا ہے کہ مفہوم پوری طرح چمک گیا ہے، "تاجا زحمت جہا"، "حرص و طمع کا عفریت"، "ایک دوسرے کی خونریزی میں مصروف"، "جن کی اشتہار ملک گیری آسودہ ہو چکی ہے"، اقوام کا غسل خون میں۔

اگر مبالغہ نہ بجا جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر موسیو پال رچرڈ اپنی کتاب اردو میں لکھتا تو شاید ویسی ہی لکھتا جیسا ماجد نے ترجمہ کیا ہے۔ "ترجمہ بہت پُر زور ہے اور ادلے مطلب، زورِ قلم اور سلاست کے اعتبار سے اصل تصنیف کے قریب پہنچتا ہے۔" مولانا ماجد کے اس ترجمے اور تالیف کو اردو کے خطابیاتی ادب میں بسہولت رکھا جاسکتا ہے۔ ماجد کے اسلوب ترجمہ کی داد دیتے ہوئے "پیام امن" کے ایک مبصر نے لکھا تھا: یہ کتاب دراصل تو مجب "ٹودی نیشن" (نیشنلزم) کا مگر ملک کے مشہور و معروف فلسفی انشا پر داز مولانا عبدالمجید صاحب بی۔ اے نے اپنے دلچسپ طرزِ تحریر سے اور مفید اضافوں سے اس میں تصنیف کا رنگ پیدا کر دیا ہے۔

۱۹۱۷ء میں ماجد دارالترجمہ حیدرآباد سے منسلک ہوتے تو انھوں نے ایک مستقل تالیف کے علاوہ "تاریخ یورپ" نامی ایک درسی کتاب کے کچھ اجزا کا ترجمہ بھی کیا۔ اصل انگریزی کتاب

۱ "پیام امن" ، ص ۲

۲ تبصرہ بر پیام امن، مطبوعہ اردو، جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۱۶۱

۳ "زمانہ" اپریل ۱۹۲۴ء، ص ۲۳۸

آیورجے تھیچر اور فرڈی نینڈ شول کی تصنیف تھی۔ اس کا نام تھا *A General History of Europe (350-1900)*۔ یہ ۱۹۰۵ء میں لندن سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کے بعض اجزاء کے ترجمے کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اپنی آپ بیتی میں لکھا تھا: ”دوسری کتاب میرے فن منطق یا فلسفہ سے متعلق نہیں بلکہ تاریخ یورپ پر ہے۔ اس کا ترجمہ کسی صاحب سے نامتام رہ گیا تھا، اس کا مکملہ مجھ سے کرایا گیا۔“ ۱۹۰۵ء اسی ضمن میں حکیم عبدالقوی دریا بادی نے ماجد کی تصانیف کی تفصیل بتاتے ہوئے تاریخ یورپ کے ذکر میں لکھا ہے: ”اس ضخیم کتاب کے بعض اجزاء کا ترجمہ مولانا عبدالماجد نے کیا تھا۔“ ۱۹۰۵ء

ماجد اور حکیم عبدالقوی دریا بادی دونوں کے بیانات میں ایک بات مشترک ہے اور وہ ہے تاریخ یورپ کے بعض اجزاء کے ترجمے کے باب میں صفحات کا عدم یقین۔ البتہ ماجد کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے کتاب کے مکملی اجزاء کا ترجمہ کیا اور عبدالقوی صاحب کے بیان میں محض ”بعض اجزاء“ کا ذکر ہے۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ مذکورہ بالا انگریزی کتاب کا اردو ترجمہ دو جلدوں میں شائع ہوا تھا۔ پہلا حصہ جو ۱۹۰۰ء تا ۱۹۰۵ء تک کی تاریخی کردوٹوں سے بحث کرتا ہے، عہدِ متوسط سے متعلق تھا، دوسرا حصہ جرمنی کی تحریکِ اصلاح سے شروع ہو کر انیسویں صدی پر اختتام پذیر ہوتا ہے اور اسے مصنفین نے عہدِ جدید کا نام دیا ہے۔ پہلے حصے کے ٹائٹل پر تین حضرات کے نام بطور ترجمہ درج ہیں یعنی ”عبدالماجدنی۔ اے، نواب حیدر یار جنگ بہادر اور قاضی تلمذ حسین ایم۔ اے“، دوسری جلد پر جو تاریخ یورپ کے دورِ جدید پر مشتمل ہے، بطور ترجمہ تین تلمذ حسین ایم۔ اے کا نام درج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماجد کا آپ بیتی والا بیان درست نہیں۔ اگر انھوں نے تاریخ یورپ کے ترجمے کا مکملہ کیا ہوتا تو اصولاً تاریخ یورپ کے دورِ متوسط کے ٹائٹل کی بجائے تاریخ یورپ کے دورِ جدید کے ٹائٹل پر ان کا نام درج ہوتا چونکہ ایسا نہیں اس لیے ہمارا خیال ہے کہ انھوں نے تاریخ یورپ حصہ اول ہی کے بعض اجزاء کا ترجمہ کیا ہوگا

۱۹۰۵ء آپ بیتی، ص ۲۸۰

۱۹۰۵ء فروری اردو عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۸۰

اب چونکہ تاریخ یورپ جلد اول کے ان اجزاء کی بھی نشان دہی نہیں موجود اس لیے ہم محض دو ایک اقتباسات کے ترجمے اور اصل انگریزی متن بطور نمونہ درج کریں گے تاکہ ترجمے کی نوعیت کا اندازہ ہو سکے۔ افسوس یہ ہے اس باب میں ماجد کی آپ بیتی یا ان کے فن و شخصیت پر کبھی کسی تحریر سے بھی متعین طور پر ان صفحات کی نشان دہی نہیں ہوتی جن کا انھوں نے ترجمہ کیا۔

”تاریخ یورپ“ جامعہ عثمانیہ کے سلسلہ نصاب تعلیم کی ایک کڑی تھی۔ چونکہ ہمارے خیال میں ماجد نے تاریخ یورپ حصہ اول ہی کے بعض اجزاء کا ترجمہ کیا تھا اس لیے اس حصے کے موضوعات اور عنادین یہاں درج کیے جاتے ہیں۔ یہ حصہ صرف دو متوسط تک کے تاریخی حالات و واقعات اور نتائج سے بحث کرتا ہے:

- ۱۔ سمنشاہی، کلیسا اور جرمنوں کی یورش ۲۔ جرمنوں کے مقابلے میں شاہی ردعمل۔
- ۳۔ قوم فرینک ۴۔ سمنشاہی انحطاط ۵۔ انگلستان اور اہل شمال ۸۰۲ تا ۱۰۰۰
- ۶۔ فرانس کی سیاسی تاریخ ۸۸۷ تا ۱۱۰۸ ۷۔ جرمنی کا تعلق اٹلی سے ۸۔ زمینداری
- ۹۔ ریاست مذہبی کا نشوونما ۱۰۔ پاپائی اور سمنشاہی کے درمیان کشمکش ۱۱۔ خانقاہیت
- ۱۲۔ اسلام و محاربات صلیبی ۱۳۔ شہروں کا نشوونما ۱۴۔ اٹلی چارلس ہشتم کے وقت تک ۱۵۔ فرانس (۱۱۰۸ تا ۱۲۹۴)، انگلستان ۱۰۰۰ تا ۱۴۸۵
- ۱۶۔ جرمنی ۱۲۵۴ تا ۱۵۰۰، اور یورپ کی چھوٹی چھوٹی سلطنتیں، ۱۷۔ نشاۃ جدیدہ کے مذہبی و علمی خصائص اہل نظر جاتے ہیں کہ تاریخ صرف واقعات کی کہستونی نہیں ہوا کرتی بلکہ یہ عہد بہ عہد کی فکری، مذہبی، تہذیبی، سیاسی، معاشی اور روحانی افکار و خیالات کے تغیر و تبدل اور اس کے نتیجے میں مرتب ہونے والے منظر نامے سے عبارت ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے زیر نظر تاریخ کے مصنفین نے عہد متوسط تک اور وہاں سے افسوس صدی تک کے زمانے کے فکری و تہذیبی تغیرات کا بھی اجمالاً کھوج لگایا ہے۔ مقدمے میں مصنفین نے تاریخ اور اس کے ادوار کی تقسیم کی اضافیت پر فکر افروز گفتگو کی ہے۔ ان کے خیال میں اگرچہ تاریخ کی یہ ادواری تقسیم اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ایک عہد اپنی خصوصیات میں دوسرے سے ممتاز ہوتا ہے البتہ ان کے خیال میں ”ان تقسیمات کے وقت دو غلطیوں سے بچے رہنا ضروری ہے ایک یہ کہ

آغاز و اختتام کا تعین کسی خاص سنہ و تاریخ سے محدود کرنا درست نہیں، دوسرے یہ کہ ہر دور میں کئی کئی مذاق رائج و شامل رہے ہیں۔ مذاق غالب کو سمجھ لینا کہ صرف وہی اس دور کا مذاق ہے، صحیح نہیں۔ کسی دور کی زندگی تنہا ایک ہی مذاق پر مشتمل نہیں ہوتی۔ یورپ کی تاریخ کئی صدیوں سے ایسی جامع حیثیات چلی آ رہی ہے کہ اس کا مطالعہ تمام تر ایک ہی زاویہ نگاہ سے کرنا ممکن نہیں۔<sup>۱</sup> معنی میں نے دورِ متوسط تک کی تاریخ یورپ کے جملہ تغیرات کو چار عنوانوں کے تحت تقسیم کیا ہے۔ ۱۔ تغیرات سیاسی ب۔ تغیرات لسانی ج۔ تغیرات مذہبی د۔ تغیرات تمدنی۔ دورِ متوسط کی یہ تاریخ انہی مسائل پر مشتمل ہے اور اوراقِ مفصلہ میں انہی پر گفتگو کی گئی ہے۔ زیرِ نظر کتاب میں اقوام و افراد کے رسوم و رواج، عادات، کلچر کی کردوشیں، نظامِ حکومت، نظامِ عسکری، نظامِ مذہبی، لسانی خصائص مختصر یہ کہ وہ ساری چیزیں آگئی ہیں جن سے تاریخ خاص ہے۔ ترجمہ شدہ کتاب کی ابتدا میں صفی الدین نامی ایک صاحب نے "تقیذ مذہبی" کے عنوان سے "تاریخ یورپ" کے بعض مشمولات سے اختلاف کیا ہے اور فریڈرک قیصر کی طرف منسوب اس قول کو کہ (خاکم بدہن) مذہب کے بارے میں تین تکار گزرے ہیں جنہوں نے تمام دین کو فریب دیا ہے۔ موسیٰ، عیسیٰ اور محمد (علیہم السلام) اور یہ ملحد تھے، نقل کر کے مسلمانوں کو بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید میں مذکور ہے کہ مسلمانوں کو بعض تکلیف دہ باتوں کو سننا پڑے گا، سو انہیں صبر اور پریزگاری پر قائم رہنا چاہیے۔ پھر انہوں نے آزاد خیالوں کی گمراہی پر انہیں کیسا ہے اور لکھا ہے کہ پیغمبرانِ حق کو ہر حال میں غالب رہنا ہے۔

تاریخ یورپ (حصہ اول) متن کے مکمل ترجمے پر مشتمل ہے (سولہ ایک آدھ قابلِ اعتراض حصے کے حذف کے) ترجمہ حقی الوسع صاف اور سلیس رکھا گیا ہے۔ ذیل میں تقابلی خاطر ترجمہ شدہ مقدمے کا اقتباس اور اصل انگریزی متن اور بابِ نہم "ریاست مذہبی کا نشوونما" کے شروع کا مختصر اور اقتباس اور اصل انگریزی متن درج کیے جاتے ہیں۔ اقتباسِ اول سے معنی میں نے کے تصویر تاریخ کا بھی بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ "زمانہ تاریخی کی تقسیم سہولت بیان کی غرض سے عموماً دورِ قدیم، دورِ متوسط، دورِ جدید

۱۷۷ مقدمہ "تاریخ یورپ" (جلد اول)، ص ۲

کے تین دوروں میں کی جاتی ہے اور اکثر ان میں سے ہر دور کا آغاز و اختتام بھی بقید سنہ و سال متعین کر دیا جاتا ہے۔ پھر ان ادوار کی تقسیم در تقسیم کی جاتی ہے اور ان میں سے ہر زمانہ کو ایک لقب سے موسوم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ طریقہ بالکل درست ہے اور اس میں سہولت و نظر ہے؛ تاہم اس قسم کی قطعی تقسیم و تجزی سے اکثر ذہن میں تاریخ کا ایک بالکل غلط مفہوم پیدا ہو جاتا ہے خصوصاً مبتدیوں کے ذہن میں، اس لیے مؤرخین کا یہ مستحکم ترین عقیدہ ہے کہ تاریخ میں خاص تسلسل پایا جاتا ہے اور اس کی رفتار میں کبھی انقطاع ہوتا ہی نہیں۔ ۷۷

"The whole course of history is very conveniently divided into three periods -- the Ancient, the Medieval and the Modern. Generally fixed dates have been assigned for the beginning and the end of each of these. They have, then, been further divided and sub-divided and each division has received a particular name. While this has been more or less convenient and justifiable, the divisions have often been treated so mechanically as to make a totally wrong impression, specially on the minds of students who are just beginning the study; for if there is anything that is firmly held by all good historians today; it is the continuity of history. There are no real breaks in its course". ۷۸

۲۔ "کلیسا کے وجود کی ابتدائی دو صدیوں میں اس میں کسی قسم کا نظم و انضباط نہ تھا۔ ہر پادری اپنی جگہ پر خود مختار اور دوسرے سے بے تعلق تھا لیکن اتحاد و ارتباط کی تحریک اسی وقت سے پیدا ہو گئی تھی اور روز بروز اس میں ترقی ہو رہی تھی۔ کلیسا کے سامنے نظم ملکی دیسا کی عظیم الشان نمونہ موجود تھا جس کی وہ غیر محسوس طور پر تقلید کرتا تھا۔ ۷۹

"During the first two hundred years of the church's existence, its actual organization was very loose. Each bishop was practically independent of all other bishops. But there was a steady development throughout the church toward a closer union of all its parts. The magnificent political and civil organization of the empire furnished an excellent model, which was copied by the church almost unconsciously". ۸۰

۷۷ "تاریخ یورپ" (جلد اول)، ص ۱  
 ۷۸ "A General History of Europe (350-1900)", ص ۱

۷۹ "تاریخ یورپ"، ص ۹۱  
 ۸۰ "A General History of Europe (350-1900)", ص ۱۱۱

ذریعہ نظر کتاب کے ترجمے کی اول تا آخر یہی کیفیت ہے کہ یہ متن کی کامل پیرودی کرتا ہے۔  
انگریزی الفاظ و اسلوب کے موزوں ترین متبادلات ایسا کیے گئے ہیں اور ترجمہ محض ترجمہ حساب ہے،  
تفسیر و تشریح نہیں بنتا۔

انگریزی سے اردو ترجمے کے ضمن میں اگلی کتاب "ناموران سائنس" ہے جو میکملن کمپنی کلکتہ  
نے ۱۹۲۳ء میں شائع کی۔ اس ضمن میں آپ جی بی بی میں مرقوم ماجد کا اپنا بیان قابل توجہ ہے۔ لکھتے ہیں:  
"۱۹۲۱ء کا اخیر ہو گا کہ ولایت کے کسی بڑے ناشر غالباً Macmillan کے ہندوستانی ایجنٹ  
نے لاہور سے مجھے لکھا کہ ہمیں تین کتابوں کے اردو ترجمے کرانیے ہیں، ڈاکٹر سراجیال نے آپ کا  
نام تجویز کیا ہے۔ میں نے ایک کتاب انتخاب کرنی۔ نام کچھ اس قسم کا یاد پڑتا ہے  
"Eminent Men of Science"۔ ترجمہ کا نام "مشاہیر سائنس" رکھا۔" ۱۹۲۱ء

اس کے ساتھ ہی حکیم عبدالقوی دریا بادی کی وہ تحریر کردہ فہرست مطبوعات ماجد بھی  
ذریعہ نظر رہی چاہیے جس میں کتاب کا نام تو "مشاہیر سائنس" ہی درج ہے لیکن ساتھ میں تشریح  
یہ کی گئی ہے: "میکملن کمپنی کلکتہ کی شائع کردہ انگریزی سے ترجمہ "مشاہیر سائنس" کے

بیک ٹائٹل پر انگریزی کتاب کا نام Long's Pioneers of Science & Invention

درج ہے۔

مولانا دریا بادی اور حکیم عبدالقوی صاحبان دونوں کو ترجمہ کردہ کتاب کے صحیح نام کے بیان  
میں تسامح ہوا ہے۔ ماجد کی ترجمہ کردہ کتاب کا نام "مشاہیر سائنس" نہیں "ناموران سائنس"  
ہے۔ اب جہاں تک اس کے اصل انگریزی متن کا تعلق ہے، پاک و ہند کی متعدد ناشریوں  
میں تلاش بسیار کے باوجود اس کتاب کا سراغ نہیں مل پایا۔ خود حکیم عبدالقوی دریا بادی کے  
یہاں موجود آثار و باقیات حیدر ماجد دریا بادی میں بھی اصل انگریزی نسخہ موجود نہیں۔

اس ضمن میں "Pioneers of Science" کے نام سے میکملن کی شائع کردہ سر آئیور  
لاچ کی مشہور کتاب کے مشمولات کا ماجد کے ترجمہ شدہ متن سے تقابلی کیا گیا تو دونوں کے متن  
میں زمین آسمان کا فرق پایا گیا۔

۱۹۲۱ء میں آپ جی بی بی، ص ۲۸۴ سے فروغ اردو، حیدر ماجد دریا بادی، ص ۸۲

بہر حال اصل انگریزی کتاب کے عدم حصول کے بعد اب اس کے سوا چارہ نہیں کہ محض ترجمے کے مشمولات کا اجمالی ذکر کر دیا جائے اور اس کے اسلوب و ادائیگی کی جانب اشارے کر دیے جائیں۔

”ناموران سائنس“ پندرہ اہم سائنس دانوں کے احوال پر مشتمل ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

- ۱۔ گیل لیوگیلی ۲۔ ولیم سیکسٹن ۳۔ اسحاق نیوٹن ۴۔ بنجمن فرینکلن ۵۔ جرج ڈاکر رائٹ
- ۶۔ ولیم مرڈک ۷۔ ہیمفری ڈیوی ۸۔ جارج اسٹی فن سن ۹۔ مائیکل فرادے ۱۰۔ چارلس ڈارون ۱۱۔ جیمس سمن ۱۲۔ جوزف لسٹر ۱۳۔ ٹامس الوائیڈلسن ۱۴۔ سر جگدیش چندر بوس
- ۱۵۔ پروتلا چندر رائے۔

پہلی بات جو ناموران سائنس کے بارے میں کسی جا سکتی ہے وہ اس کے اسلوب کی تازہ کاری ہے۔ خصوصیت کے ساتھ کم و بیش ہر باب کا آغاز تمہید و دلچسپ اور دلکش ہوتے ہیں مثلاً پہلے باب ”گیلی لیوگیلی“ ہی کی ابتدائی چند سطروں کا ملاحظہ ہوں، ٹھیک اسی دن جب کہ ایک آفتاب صنعت خوب ہو رہا تھا، ایک آفتاب حکمت طلوع ہو رہا تھا۔

۱۸ فروری ۱۵۶۴ء کو مشہور ستار مائیکل اینگلو کی شہر روم میں آنکھیں بند ہوئیں اور ادھر مشہور حکیم گیلی لیوگیلی کی شہر پیسا میں ولادت ہوئی۔ اسی طرح باب ہفتم کی تمہید بھی خاصی دلچسپ ہے اور ابتدا ہی سے قاری اور خصوصاً طالب علم کی توجہ کو اپنی جانب پوری قوت سے کھینچ لیتی ہے:

”شہر فلورنس میں ایک روز ایک قدیم مکان کے بالافانے پر ایک آٹھ سال کی عمر کا لڑکا کھڑا ہوا نامور اشنی من کے واقعات و حالات بیان کر رہا تھا اور نیچے سڑک پر اسی کے مدرسہ کے ساتھی کھڑے ہوئے بڑے شوق و دلچسپی سے ان قصوں کو سن رہے تھے۔ بعض قصے اس کے پڑھے ہوئے اور بعض بزرگوں سے سنے ہوئے تھے لیکن بہت سے خود اس کے اپنے گھر سے سنے تھے۔“

دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ کتاب میں ہر باب اپنی جگہ ایک الگ کڑی کی حیثیت رکھتا ہے لیکن مصنف نے سن وار ترتیب کے ذریعے پوری مہارت کے ساتھ ایک باب کو دوسرے

سے اس طرح مربوط کر دیا ہے کہ پوری کتاب ایک مسلسل داستان لگتی ہے جب مسلسل ،  
 تند ہی ۔ استقلال ، پامردی ، ذہانت ، قوتِ ایجاد ، تازہ کاری ، انکشاف ، اکتشاف اور  
 ہمت و برأت کی صفات ، مابتن کی ۔ پھر اکثر مشاہیر سائنس کے گھریلو اور معاشی حالات  
 خاصے حوصلہ شکن اور اعصاب فرساکھے لیکن یہ لوگ اسی بھیٹی سے تپ کر کندن بن کر نکلے ۔  
 " نامورانِ سائنس " مختلف مشاہدات ، واقعات اور ایجادات کا ایک حیرت خاند ہے ۔  
 تیسری اہم بات یہ ہے کہ مصنف نے " نامورانِ سائنس " کے واقعات کو خالص  
 تکنیکی اور پیچیدہ مباحث سے پاک رکھا ہے اور فارمولوں اور ایجادات کے متعلق بیان سے  
 زیادہ ایجادات سے پیدا ہونے والے سہولت بخش نتائج کی تفصیل مینا کی ہے ۔ چنانچہ  
 کہیں تو اسحاق نیوٹن کو آغازِ عمر ہی میں ایک ایسے تازہ کار نچنے کی شکل میں دکھایا گیا ہے  
 جو چھوٹی سی پن چکی بنا تا ہے جس کو چلاتے لیے اس نے ایک چوہے کو سدھایا ہے ،  
 کہیں گیلی لیوگیلی کا جاذبِ توجہ ذکر ہے جو کالج میں ریٹنگ کے نام سے مشہور ہو گیا تھا کہ وہ  
 اپنی ذاتی رائے رکھتا تھا اور ہر معاملے میں حکمِ اسطو کی ریلوں کا پیر و نہ تھا ۔ کہیں وہ لمپ کی لرزش  
 کو اپنی نبض کی حرکت سے ناپ کر حرکاتِ نبض کے ناپے کا آکر بنانے کی بنیاد ڈال رہا ہے ،  
 اور کہیں اپنے حافظے کا کمال دکھا رہا ہے ۔ کہیں بوس یہ ثابت کر رہا ہے کہ حیاتِ حیوانی و  
 نباتی کا رد عمل یکساں ہوتا ہے ، کہیں فرینکلن کی اشاریہ مشکی کا تذکرہ ہے اور کہیں رچرڈ  
 آرٹ رائٹ کو سن کولت تک پہنچنے کے باوجود تحصیلِ علم میں مگن دکھایا جا رہا ہے جس  
 سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علمِ عمر کی طوالت سے شرمندہ نہیں ہوتا اور کہیں ان مشاہیر کی گوشہ  
 نشینی کا ذکر کیا جا رہا ہے جو ایجاد و ابداع کے لیے بے حد ضروری ہے ۔ یہ اعتراف و خلوت  
 نشینی تو اصلاً سنتِ الہیہ ہے ۔

انگریزی متن کی غیر موجودگی میں ترجمے کے محاسن یا معائب کا ذکر تو ممکن نہیں البتہ اتنا  
 کہا جاسکتا ہے کہ " نامورانِ سائنس " پر سرے سے ترجمے کا ہمیں طبع زاد تصنیف کا گمان  
 گزرتا ہے ۔ یہ سہولتِ اظہار ماجد کا خاص فن ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ انھوں نے اصل کے  
 عناصر کو خوبی سے ترجمے میں سمیٹ لیا ہے ۔ چند اقتباسات دیکھیے جو اردو کے طرزِ اظہار



اور روزمرہ کی بخوبی نمائندگی کرتے ہیں :

۱- " ۱۷۷۶ء کا ذکر ہے کہ ایک اندھیری رات میں ایک مسن پادری صاحب ایک گلی میں ہو کر اپنے گرجا کو جا رہے تھے کہ اتنے میں ایک طرف سے بہت ہی تیز اور بھاری آدازیں آنے لگیں اور ذرا دیر میں دیکھتے ہیں کہ ایک عجیب و غریب متحرک شے اس کی طرف نہایت تیز رفتاری سے بڑھتی ہوئی آرہی ہے جس کا سارا جسم چمک رہا ہے اور گویا غصہ سے وہ گرد گردا رہی اور پھنکار مار رہی ہے۔ پادری صاحب دہشت زدہ ہو کر چلانے لگے کہ معاً ایک شخص ان کی مدد کے لیے آ پہنچا۔ اس نے آ کر انھیں تسفی دی... کہ... یہ عجیب جانور اس کا ایجاد کیا ہوا اجن ہے جس کی زنجیریں اس وقت اتفاق سے کھل گئی ہیں۔ دنیا کا سب سے پہلا متحرک اجن یہی تھا اور اس کے موجد کا نام ولیم مڈوک تھا جس کے حالات ہم پیشتر پڑھ آئے ہو البتہ اس کے ذریعے سفر میں برس اور گزر جانے تک کسی کو نہ پیدا ہو سکا بلکہ ایک شخص ٹامس گوس نامی نے جب یہ بخیر پزیر پیش کی تو سب لوگوں نے اس کا مضحکہ کیا اور اسے سڑی سودائی قرار دیا۔" ۱۷۷۶

۲- " رفتہ رفتہ جانوروں کو بھی اس سے ایسی محبت ہو گئی کہ ایک روز گلہری کے تین بچے اس کی ٹانگوں پر چڑھ گئے اور ان کی مال چھینا کرتے رہ گئے۔" ۱۷۷۶

۳- " ایک روز اس نے دو گوبریلوں کو درخت پر بیٹھ دیکھا اور دونوں کو پکڑ کر ایک ایک مٹھی میں بند کر لیا۔ اتنے میں ایک نئی قسم کا تیسرا گوبریل دکھائی دیا چارلس سے یہ کیونکر ممکن تھا کہ اسے نہ پکڑتا لیکن مٹھی کوئی خالی نہ تھی۔

مار سے شوق کے کیا کیا کہ جھبٹ سے ایک گوبریلے کو منہ کے اندر ڈال لیا۔ افسوس ہے کہ یہاں کیڑے نے اپنی جان بچانے کی خاطر اس کے کارٹ کھایا جس سے اس کا سارا منہ جھلجھلا اٹھا۔

" گرد گردا رہی اور پھنکار مار رہی، " لوگوں نے اس کا مضحکہ کیا اور اسے سڑی سودائی قرار دیا، چھینا کرتے رہ گئے، " سارا منہ جھلجھلا اٹھا، کیا یہ طرز بیان ترجمین کی تھی

نہیں کرتا۔ "ناموران سائنس" پوری کی پوری اسی تازہ اور اردو کے فطری اسلوب کی نمائندگی کرتی ہے۔

خاص تراجم کے ذیل میں ماجد کے قلم سے نکلنے والا آخری ترجمہ قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جدید انگریزی میں ہے۔ اس سے تقریباً بیس سال قبل مولانا ماجد انگریزی تفسیر لکھ چکے تھے اور اس انگریزی تفسیر کے تقریباً چار سال بعد وہ تفسیر اردو مکمل کر چکے تھے۔ انگریزی تفسیر ماجدی کا ترجمہ قدیم انجیلی زبان میں تھا، جب کہ اس جدید ترجمے میں انھوں نے جدید انگریزی کا التزام کیا تھا۔ یہ جدید انگریزی ترجمہ بھی تاج کیمپنی ہی کی فرمائش پر کیا گیا تھا۔ یہ ترجمہ انگریزی ۱۹۶۸ء میں شروع کیا گیا۔ اسی کے دوش بدوش ماجد نے تفسیر ماجدی (اردو) کی نظر ثانی کا کام بھی جاری رکھا۔ اس انگریزی ترجمہ قرآن کی خصوصیات کیا ہیں اور اس کا ماہر الاقتیاد کیا ہے، اس کے جاننے سے قبل یہ جاننا ضروری ہے کہ انگریزی میں قرآن حکیم کے تراجم کا تاریخی پس منظر کیا ہے۔ اس ضمن میں ہماری معلومات کے ماخذ دو مضامین ہیں۔ ایک تو مولانا ماجد ہی کا مضمون "قرآن حکیم کے انگریزی اور لاطینی تراجم" ہے (یہی مضمون برادنی التفسیر قرآن مجید کے انگریزی تراجم کے نام سے سیارہ ڈائجسٹ کے قرآن نمبر میں شائع ہوا تھا) جو الزبیر (مبادل پور) کے کتب خانہ نمبر میں شائع ہوا تھا اور دوسرا آربری کے ترجمہ قرآن حکیم (۱۹۵۵ء) *The Koran Interpreted* کا مفصل دیباچہ ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ماجد کے مضمون "قرآن پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم" کا قابل لحاظ مواد آربری ہی کے دیباچے سے ماخوذ ہے گو انھوں نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔

قرآن مجید کا پہلا لاطینی ترجمہ ۱۱۴۳ء میں ہوا اور مطبع کی ایجاد کے بعد ۱۵۴۳ء میں مقام باسل چھپ کر شائع ہوا۔ یہ ترجمہ بقول آربری غلط فہمیوں اور غلطیوں سے بھرا ہوا ہے اور اس ترجمے کے مقاصد متعصبانہ تھے، اگرچہ اس ترجمے کی اہمیت یہ ہے کہ بعد کو یورپی زبانوں میں ہونے والے تراجم کی بنیاد اسی کا دشنے فراہم کی۔

۱۶۴۷ء میں ایک صاحب آندرے دورائر Andre du Ryer نے قرآن حکیم کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا، دو سال بعد اس ترجمہ کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا جس کے

تائیل کے صفحے پر یہ عبرتناک عبارت شائع ہوئی:

"The Alcoran of Mahomet, translated out of Arabick into French by the Sieur du Ryer, Lord of Malzair and Resident for the French King, at Alexandria. And Newly Englished for the satisfaction of all that desire to look into the Turikh Vanities. To which is prefixed, the life of Mahomet, the Prophet of the Turks and Author of the Alcoran. With a needful Caveat or Admonition for them who desire to know what use may be made of or if there be danger in reading the Alcoran".

اس عبارت پر رٹے دیتے ہوئے اگری نے لکھا ہے کہ "اسلام کی کتاب مقدس کے انگریزی ترجمہ و تفسیر کا یہ مختصر شاہکار آغاز ہے اس عبارت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ قرآن حکیم کو حضور اکرم کی تصنیف قرار دینے کا الزام عیسوی ذہن میں عمداً و سلی سے موجود تھا اور یہ کسی جدید مستشرق کی ذہنی اچ نہیں۔ پھر اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہل یورپ کے ذہن میں قرآن حکیم پڑھنے کے "خطرات" بھی چھپے تھے اور اس باب میں مناسب "انتباہ" بھی ضروری تھا۔ جب قرآن اور صاحب قرآن کے بارے میں یورپ کے خیالات اس نوعیت کے ہوں تو بآسانی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآن کے تراجم یا ترجمانی کیسی رہی ہوگی! یہ ترجمہ قرآن کم و بیش سو سال تک انگریزی دان پبلک میں پڑھا جاتا رہا حتیٰ کہ جارج سیل نے لاطینی زبان میں کیے ہوئے ایک اور ترجمے (فادر الکی Maracci) سے مدد لے کر قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ پہلی دفعہ ۱۷۳۲ء میں شائع ہوا اور اس وقت سے لے کر اب تک متعدد بار شائع ہو چکا ہے۔ مترجم کو کلام مجید سے اچھی خاصی ہمدردی تھی اور اس کی عظمت کا وہ بیدل معترف تھا۔ پھر اس نے ترجمے کے وقت بیضاوی وغیرہ مفسرین کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔

کم و بیش ڈیڑھ صدی تک سیل کا ترجمہ قرآن تمام انگریزی خوانوں کے لیے اکتفا کرتا رہا۔

تیسرے Preface to The Koran Interpreted (Arberry) ص ۷

ص ۷

ایضاً

نہ

اسی ترجمے کی بنا پر گین اور کارلائل کو قرآن حکیم کا اسلوب ٹھس اور تھکا دینے والا محسوس ہوا لیکن بہر حال متقدمین پر سیل کے ترجمہ کی فوقیت یہ ہے کہ سیل عربی زبان پر اچھی دسترس رکھتا تھا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ دیاپے کے علاوہ اس نے ایک مفصل مقدمہ بھی تحریر کیا جس میں عرب، متعلقات عرب، خصوصیات قرآن، ادا و نواہی قرآن اور فرق اسلامی پر مفصل گفتگو کی ہے۔

۱۸۶۱ء میں کیمبرج یونیورسٹی کے ایک استاد جے ایم راڈویل نے قرآن حکیم کا ترجمہ کیا اور زبان میں بہت کچھ اصلاحیں کیں۔ راڈویل نے ترجمے میں جدت یہ کہ سورتوں کی ترتیب نزول قرآن کے مطابق کر دی۔ دیگر مستشرقین کی طرح راڈویل بھی قرآن حکیم کو حضور اکرمؐ ہی کی تخلیق خیال کرتا تھا۔ بہر حال راڈویل پہلا انگریزی مترجم قرآن ہے جو عربی اسلوب کی ایک حد تک تقلید میں کامیاب ہو سکا۔

۱۹۰۰ء میں کیمبرج یونیورسٹی ہی میں عربی کے استاد پائرس نے قرآن حکیم کا دو جلدوں میں انگریزی ترجمہ شائع کیا۔ اور ایک زمانے تک مستند اور عالمانہ سمجھا جاتا رہا۔ یہ ترجمہ بمقابلہ راڈویل وغیرہ کے الفاظ قرآنی سے قریب تر ہے۔ اس کی علمی شہرت کچھ روز بعد سرد ہو گئی البتہ اس کے ترجمے کے مختلف ایڈیشن چھوٹے سائز کی ایک جلد میں نکلے۔ اس پر مقدمہ پروفیسر نکلسن کے قلم سے ہے۔

پارن نے اپنے معاصر (راڈویل) کی جدت کو ترک کرتے ہوئے مختلف طوالت کے پیراگرافوں میں قرآنی عبارات کی تفسیر کی۔

قرآن حکیم کے مندرجہ بالا مکمل تراجم کے دوش بدوش قرآن حکیم کے جزوی تراجم کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ لیکن نے ۱۸۴۳ء میں منتخبات قرآن شائع کیے۔ ۱۸۹۴ء میں شامی الاصل بیرونی نلسن انگریز مارگولیس نے بیضاوی کی تفسیر سورہ آل عمران کا ترجمہ شائع کیا۔ ۱۸۹۴ء ہی میں ڈی ہرنی Wherry نے سیل کے قدیم ترجمے اور حواشی کو بنیاد بنا کر ایک مستقل تفسیر پر جلدوں میں شائع کی۔ مندرجہ بالا سب ترجمے جزواً و کلاً غیر مسلموں کے قلم سے تھے اور غیر عربی فن کے شائع ہوئے تھے۔ قرآن حکیم کا پہلا انگریزی ترجمہ جو کسی مسلم کے قلم سے نکلا، ڈاکٹر عبدالحمید کا تھا۔ اس کے چند سال بعد ایک انگریزی ترجمہ دو ضخیم جلدوں میں مرزا ابوالفضل الآبادی کا شائع ہوا۔

۱۹۵۰ء قرآن پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم مطبوعہ الزبیر (سماول پور)، کتب خانہ نمبر،

یہ پہلا انگریزی ترجمہ ہے جو عربی متن کے ساتھ شائع ہوا۔ انہی ایام میں شبلی کے ایما پر سید حسین بیگرمی نے قرآن حکیم کے سولہ پاروں کا انگریزی ترجمہ کیا لیکن افسوس کہ یہ نامکمل ترجمہ قرآن شائع نہ ہو سکا۔

۱۹۱۷ء میں لاہور سے محمد علی لاہوری کا ترجمہ قرآن مع تفسیر شائع ہوا۔ ابتدا میں ہر سورہ کے مضامین اور اس کے ضروری متعلقات کا اجمالی ذکر ہے۔ ترجمے کے ساتھ تفسیری حواشی بھی ہیں۔ بقول مولانا دریا بادی "احمدیت" ان حواشی میں زیادہ نہیں البتہ سید احمد خانیت اچھی خاصی موجود ہے۔" ۱۹۲۸ء میں محمد علی لاہوری نے عربی متن سے معرّی اور مختصر حواشی کے ساتھ ایک اور ترجمہ قرآن شائع کیا۔ اگلے صفحات میں محمد علی لاہوری کے اسی ترجمہ قرآن کے بعض مقامات کا مجدد کے ترجمہ قرآن سے تقابلی کیا گیا ہے۔

۱۹۳۰ء کے آس پاس محمد مارما ڈیوک پکھتال کا انگریزی ترجمہ قرآن *Meaning of the Glorious Quran* شائع ہوا۔ پکھتال اپنی مادری زبان انگریزی پر حکمانہ قدرت رکھتا تھا، اسلام سے مشرف ہو چکا تھا اور عربی کی نزاکتوں سے آگاہ تھا۔ اسی لیے اس کے ترجمہ قرآن میں روح قرآنی بہت حد تک منتقل ہو گئی ہے البتہ اپنے ترجمہ قرآن کے بارے میں اس نے جو کچھ لکھا ہے، وہ صحائف سماوی کے سب مترجمین پر صادق آتا ہے۔ اس نے لکھا تھا:

"The book is here rendered almost literally and every effort has been made to choose befitting language. But the result is not the Glorious Quran, that inimitable symphony, the very sounds of which move man to tears and ecstasy. It is only an attempt to present the meaning of the Quran — and peradventure something of the charm — in English".

۱۹۳۷ء میں علامہ عبداللہ یوسف علی نے جو اپنی انگریزی انشاپردازی کے باعث معروف تھے، قرآن حکیم کا انگریزی ترجمہ مع تفسیر شائع کیا۔ علامہ کے تفسیری نوٹس اچھے ہیں اور انگریزی اسلوب موزوں اور مناسب، لیکن مترجم اصل متن قرآن کے خلاصہ مطلب کو محض ایک حد تک ادا کر کے

ترجمہ قرآن پاک کے انگریزی اور لاطینی تراجم، مطبوعہ التعمیر (مہاول پور) کتب خانہ غیر منص، ۶۰

ہیں اور اس کے لیے بھی انھوں نے Blank Verse کا سہارا لیا ہے۔ اگرچہ اس شعری اسلوب کو اپنانے میں یقیناً ان کی خوش نیتی ہی کو دخل ہوگا اور اس طرح وہ قرآنی سمفنی کو زیادہ موثر طریقے سے انگریزی میں منتقل کرنا چاہتے ہوں گے لیکن اس میں انہیں اس قدر کامیابی نہیں ہوئی۔ پھر قرآنی متن کی بے کنارہ وسعت کو انھوں نے بعض جگہ اپنے ترجمے میں محدود کر دیا ہے جس کی ایک آدھ مثال آئندہ اوراق میں پیش کی جائے گی۔

ہم پہلے لکھ آئے ہیں کہ ترجمہ ایک مشکل فن ہے اور خصوصیت کے ساتھ شاعری اور الوہی پینا اور وجدانیات کا ترجمہ نہایت کٹھن اور مشکل کام ہے۔ اس آج جیواں تک اول تور سائی ہی مشکل ہے اور اگر رسائی ہو بھی جائے تو کئی سکندر داغ کشندہ اور تمبی کام واپس آتے ہیں۔ قرآن حکیم کا ترجمہ کیسا ہونا چاہیے، لفظی؟ یا مضموم و مطالب کی محض ترجمانی تک محدود؟ یہ بڑا نازک مبحث ہے۔ لفظی ترجمے میں قاری کے لیے سہولت یہ ہے کہ وہ قرآن کے ایک ایک لفظ کے معنی سے آگاہ ہو جاتا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ ترجمے کی شکل میں وہ جو کچھ پڑھتا ہے وہ، وہ کتاب بنیں نہیں ہوتی جس کا ایک ایک لفظ روح میں اترتا چلا جاتا ہے۔ اس میں ذوہ زور بیان ہوتا ہے نہ فصاحت کلام اور نہ تاثیر۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ قرآن کے متن کے ترجمے عموماً عین السطور درج کیے جاتے ہیں جس سے قاری کی قرأت کا تسلسل بار بار ٹوٹتا جاتا ہے۔ یہ دقت انگریزی تراجم قرآن میں اور زیادہ بے اثری کا سبب بنتی ہے کہ یہاں بائبل کے ترجمے کی پیروی میں قرآن کی ہر آیت کا ترجمہ الگ الگ نمبر وار درج کیا جاتا ہے۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں: ”آپ کسی بستر سے بستر مضمون کو لے کر ذرا اس کے فقرے فقرے کو الگ کر دیجیے اور اوپر نیچے نمبر وار لکھ کر اسے پڑھیے، آپ کو خود محسوس ہو جائے گا کہ مربوط اور مسلسل عبارت سے جو اثر آپ کے ذہن پر پڑتا تھا اس سے آدھا اثر بھی ان جدا جدا فقروں کے پڑھنے سے نہیں پڑتا۔“ ۹۲

ترجمہ قرآن میں ایک بڑی مشکل یہ پڑتی ہے کہ قرآن حکیم کا طرز بیان تحریری نہیں بلکہ تقریری ہے اور تقریری طرز بیان تحریری اسلوب سے بدانتہا الگ ہے۔ سامعین کی موجودگی اور

کبھی انہیں غیر موجود فرض کر کے خطابت کی صورت، تقریر کا ماحول، سامعین کو متاثر کرنے کے لیے لہجہ اور طرزِ خطابت کا تبدیل۔ یہ ہیں چند صورتیں جن کے باعث بھی مترجم کو سختِ وقت کا سامنا کرنا ہوتا ہے! تقریری اسلوب کو تحریری اسلوب میں ڈھالنے کے لیے کمالِ احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔

”پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ قرآنِ حکیم اگرچہ عربی میں نازل ہوا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اپنی ایک مخصوص اصطلاحی زبان بھی رکھتا ہے۔ اس نے بکثرت الفاظ کو اس کے لغوی معنی سے ہٹا کر ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے اور بہت سے الفاظ ایسے ہیں جن کو وہ مختلف مواقع پر مختلف معنومات میں استعمال کرتا ہے۔ پابندیِ لفظ کے ساتھ جو ترجمہ کیے جاتے ہیں، ان میں اس اصطلاحی زبان کی رعایت ملحوظ رکھنا بہت مشکل ہے۔۔۔ مثلاً ایک لفظ ”کفر“ کو لیجیے جو قرآن کی اصطلاح میں اصل عربی لغت اور ہمارے متکلمین و فقہاء کی اصطلاحِ دہلوں سے مختلف معنی رکھتا ہے اور پھر خود قرآن میں بھی ہر جگہ ایک ہی معنی میں استعمال نہیں ہوا۔ کہیں اس سے مراد مکمل غیر ایمانی حالت ہے۔ کہیں یہ مجرد انکار کے معنی میں آیا ہے۔ کہیں اس سے معنی ناشکری اور احسان فراموشی مراد لی گئی ہے۔ کہیں مقصدیاتی ایمان میں سے کسی کو پورا نہ کرنے پر کفر کا اطلاق کیا گیا ہے۔ کہیں اعتقادی اقرار مگر عملی انکار یا نافرمانی کے لیے یہ لفظ بولا گیا ہے۔ کہیں ظاہری اعتقاد مگر باطنی بے اعتقادی کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان مختلف مواقع پر اگر ہم ہر جگہ ”کفر“ کا ترجمہ ”کفر“ ہی کرتے چلے جائیں یا کسی اور لفظ کا التزام کریں تو بلاشبہ ترجمہ اپنی جگہ صحیح ہوگا لیکن ناظرین کہیں مطلب سے محروم ہو جائیں گے، کہیں کسی غلط فہمی کا شکار ہوں گے اور کہیں خلیجان میں پڑ جائیں گے۔“

ایسی صورت میں اس مشکل کا حل اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا کہ ترجمہ کی بجائے ترجمانی سے کام لیا جائے، لیکن ماجد کا زیرِ نظر ترجمہ قرآن بہت حد تک لفظی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر صحیح ترجمانی کا کافی سامان رکھتا ہے۔ انہوں نے بعض مقامات و اصطلاحات کے باب میں مختصر حواشی میں توضیحات کر دی ہیں۔ ہم نے اپنے زیرِ نظر مطالعے میں ماجد کے ترجمہ قرآن حکیم

کا ان کے قریبی پیشرو تراجم میں سے تین کے ساتھ تقابل کیا ہے۔ اس ضمن میں محمد علی لاہوری ، پکھتال اور عبداللہ یوسف علی کے تراجم قرآن سے بعض آیات کا تقابل ماجد کے ترجمے سے کیا گیا ہے۔

زیر نظر انگریزی ترجمہ قرآن میں ماجد نے کسی دیاچہ یا "شذرہ مترجم" قسم کی چیز کا تکلف نہیں کیا، البتہ قرآن حکیم کے ناشر اور تاج کمپنی کے نمیبنگ ایجنٹ کا ایک نوٹ موجود ہے جو اصلاً نشر قرآن کے سلسلے میں تاج کمپنی کی خدمات کا اشتہار ہے۔ اس سے یہ بالکل نہیں کھلتا کہ یہ ترجمہ قرآن حکیم کب شائع ہوا، البتہ ۱۹۶۸ء میں چونکہ ماجد نے اس کا انگریزی ترجمہ شروع کر دیا تھا اور اس دوران وہ اپنی انگریزی تفسیر پر نظر ثانی بھی کر رہے تھے اس لیے قیاساً غالب یہ ہے کہ ترجمہ ایک ڈیڑھ سال ہی میں مکمل ہو سکا ہوگا اور کہیں ۱۹۷۰ء کے آس پاس اس کی اشاعت کی نوبت آئی ہوگی۔

قرآن میں ہم قرآن حکیم کے چند مقامات کے انگریزی ترجموں کا تقابل پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے سورہ فاتحہ کے تراجم کا تقابل کیا جاتا ہے۔ تراجم کی ترتیب تاریخی ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ \_\_\_\_\_ وَلَا الضَّالِّينَ : فاتحہ : اتاء

(۱) ترجمہ محمد علی لاہوری (ص ۳)

1. All praise is due to Allah, the Lord of the worlds.
2. The Beneficent, the Merciful.
3. Master of the day of requital.
4. Thee do we serve and Thee do we ask for help.
5. Guide us on the right path.
6. The path of those upon whom Thou hast bestowed favours.
7. Not of those upon whom wrath is brought down, nor of those who go astray.

(ج) محمد مارمارڈیوک پکھتال (ص-ن) :

1. Praise be to Allah, Lord of the worlds.
2. The Beneficent, the Merciful.



3. Owner of the Day of Judgement.
4. Thee (alone) we worship. Thee (alone) we ask for help.
5. Show us the straight path.
6. The path of those whom Thou hast favoured.
7. Not (the path) of those who earn Thine anger nor of those who go astray.

(ج) عبداللہ یوسف علی (ص ۱) :

1. Praise be to Allah, The cherisher and sustainer of the worlds.
2. Most Gracious, Most Merciful.
3. Master of the Day of Judgement.
4. Thee do we worship and Thine aid we seek.
5. Show us the straight path.
6. The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace.
7. Those whose (portion) is not wrath and who go not astray.

ترجمہ عبدالماجد دریا بادی (ص ۱) :

1. All praise unto Allah, Lord of the worlds
2. The Compassionate, the Merciful
3. Sovereign of the Day of Reckoning
4. Thee alone we worship, and Thee alone we seek help
5. Guide us in the straight path
6. On the path of those whom Thou hast favoured
7. On whom Thy indignation has not befallen, and who have not gone astray.

اب ذرا بعض الفاظ و آیات کا تقابلی کر کے چلیں۔ محمد علی لاہوری، پکھتال اور عبداللہ یوسف علی کے ترجمے اصلاً آزاد ترجمے ہیں۔ ان تراجم میں زیادہ تر مفہوم بیان کر دینا ہی کافی

سمجھا گیا ہے۔ ماجد کا ترجمہ پابند ترجمہ ہے۔ وہ قرآنی الفاظ کے موزوں ترین متبادلات لاتے ہیں مثلاً محمد علی لاہوری اور پکھتال کی طرح وہ بھی "دَبّ النّعامین" کا ترجمہ "Lord of the Worlds" کے الفاظ سے کرتے ہیں۔ یہ ماجد کا کمال خاص ہے کہ وہ عموماً قرآن کے ایک لفظ کے مقابلے میں ایک ہی انگریزی لفظ لاتے ہیں مثلاً لفظ "لارڈ" کا ترجمہ سید، مولیٰ، شریف، ملک اور رب بھی ہے اور یہ "ربیت" کی تمام خصوصیات کا جامع ہے۔ عبداللہ یوسف علی نے اس یک لفظی اسم کے انگریزی متبادل کے طور پر "Cherisher and Sustainer" استعمال کیے ہیں جو ایک تو لفظ "رب" کے صحیح نمائندہ نہیں دوسرے اس کے انگریزی عبارت میں خواہ مخواہ اطناب پیدا ہو گیا ہے۔ محمد علی لاہوری اور عبداللہ یوسف علی نے مالک لیوم الدین میں "مالک" کے لیے انگریزی متبادل "Master" استعمال کیا ہے اور پکھتال نے "Owner" جب کہ ماجد نے اس کے لیے "Sovereign" کا لفظ برتا ہے جو ہمارے خیال میں اتنا ہی کفایت اور ہم گیری، مرتبہ اور جلالت کو زیادہ خوبی سے واضح کرتا ہے یہ نسبت لفظ ماسٹر کے اور اس میں ایک صوتیاتی شکوہ موجود ہے؛ جب کہ "Owner" تو محض لفظی ترجمہ ہے اور مالک کے معنوم کو بے حد محدود کر دیتا ہے۔ صراط الذین انعمت علیہم کا ترجمہ محمد علی لاہوری اور عبداللہ یوسف علی نے خواہ مخواہ پھیلا کر قرآن کے حیرت انگیز ایجاز اور جامعیت کو مجروح کیا ہے لیکن ماجد نے پکھتال کے تتبع میں اس کا ترجمہ "On the path of those whom Thou hast favoured" کیا ہے جو اصل سے لفظاً اور معناً بہت قریب ہے۔ غیر المفضوب علیہم کا ترجمہ جو محمد علی نے کیا ہے حسب معمول اطناب اور تطویل کا شکار ہو گیا ہے البتہ مغضوب کے لیے انھوں نے "Upon whom wrath is brought down" استعمال کر کے غضب کے لفظ کا متبادل "Wrath" استعمال کیا ہے، اس کا تتبع عبداللہ یوسف علی نے کیا ہے لیکن پکھتال نے اس کے لیے لفظ "Anger" استعمال کیا ہے۔ ان سب کے برعکس مولانا ماجد نے اس کے لیے "Indignation" کا متبادل استعمال کیا ہے جو "راد" اور "اینگر" دونوں کی نسبت زیادہ موزوں ہے۔ غضب کا لفظ جس شدت کا حامل ہے اس کے مقابلے میں "راد" تو پھر غنیمت ہے لیکن "Anger" کا لفظ بہت ہلکا اور محدود ہے۔ ماجد

تے انگریزی قبادل "Indignation" کے ذریعے غضب کی شدت کو نہ صرف معنوی طور پر  
اداکیا ہے بلکہ صوتی قنامت کے ذریعے بھی -

اب سورہ الانعام کی ابتدائی چند آیات کا تقابل کیا جاتا ہے یعنی  
الحمد لله الذي — ما تكتبون ، الانعام : آتا ۳  
(۱) ترجمہ محمد علی لاہوری ، ص ۴۴

1. All praise is due to Allah, who created the heavens and the earth and made the darkness and the light, yet those who disbelieve set up equals with their Lord.
2. He it is who created you from clay, then he decreed a term, and there is a term named with Him, still you dispute.
3. And He is Allah in the heavens and in the earth, He knows your secret (thoughts) and your open (words) and He knows what you earn.

(ب) پکھتال - ص ۱۸۹ - ۱۹۰

1. Praise be to Allah, who hath created the heavens and the earth, and hath appointed darkness and light; Yet those who disbelieve ascribe rivals unto their Lord.
2. He it is who hath created you from clay, hath decreed a term for you. A term is fixed with Him. Yet still ye doubt.
3. He is Allah in the heavens and in the earth. He knoweth both your secret and your utterance, and He knoweth what ye earn".

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی ، ص ۱۶۵

1. Praise be to Allah who created the heavens and the earth, and made the Darkness and the light; yet those who reject Faith hold (others) as equal with their Guardian-Lord.
2. He it is who created you from clay, and then decreed a stated term (for you). And there is in his presence another determined term; yet ye doubt within yourselves!

3. And He is Allah in the heavens and on earth, He knoweth what ye hide and what ye reveal, and He knoweth the (recompense) which ye earn (by your deeds)

(۷) ترجمہ عید الماجد دریا بادی، ص ۱۲۹

1. All praise to Allah, who created heavens and the earth and made darkness and the light, yet those who disbelieve equalize others with their Lord.
2. He it is who created you of clay and then decreed a term - a term determined is with Him -- and yet you waver.
3. He is Allah in heavens and earth. He knows your secret and your publishment and He knows what you earn.

اس دوسری مثال میں بھی الہ سبحانہ اختصار کے اعتبار سے ماجد کا ترجمہ باقی تینوں حضرات سے آگے ہے۔ عبد اللہ یوسف علی نے باقی تینوں حضرات کے علی الرغم "ظلمت" اور "نور" کو "Darkness" اور "Light" یعنی کیپٹل L اور D کے ساتھ لکھا ہے۔ انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ چونکہ قرآن نے یہاں سلوات اور ادخاں کا بھی عمومی ذکر کیا ہے اس لیے نور و ظلمت سے بھی کوئی خاص تشریحی تصور مآد نہیں ہو سکتا۔ پھر ان کے ترجمے میں جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا گیا اطناب بہت ہے۔ "رب" کے لیے "Lord" کا لفظ بہت کافی ہے۔ عبد اللہ یوسف علی نے خواہ مخواہ تکلف کر کے اسے "Guardian-Lord" کر دیا ہے۔

ماجد نے بِرَبِّهِمْ يَعْنِي لَوْنَ كَأَسَانٍ اِدْسِدَا ترجمہ Equalize others with their Lord کر دیا ہے جبکہ باقی تین مترجمین میں محمد علی نے Set up equals with their Lord عبد اللہ یوسف علی نے Hold (others) as equal with their Guardian-Lord اور پکھتال نے Ascribe rivals unto their Lord کیا ہے اور نسبتاً تکلف سے کام لیا ہے۔

لَسَأَلْتُمْ لَتَمَتَّوُونَ کا ترجمہ محمد علی نے still you dispute کیا ہے۔ پکھتال نے اس کا ترجمہ yet still ye doubt کیا ہے جبکہ عبد اللہ یوسف علی نے

ye doubt within yourselves میں اسے ڈھالا ہے۔ تہمتوں کا ترجمہ ابوالاعلیٰ المودودی اور ابوالکلام آزاد نے "شک کرتے ہو" کیا ہے اس لیے اس کا ترجمہ dispute تو بہت ناموزوں ہے۔ "القاموس العصری" میں بھی "تہمتوں" کا ترجمہ تردّد اور تذبذب دیا گیا ہے اس لیے اس کا صحیح ترجمہ doubt اور صحیح تر waver ہے۔ ماجد نے یہی ترجمہ کیا ہے۔

يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ کا ترجمہ ماجد نے حسبِ معمول ایجاز اور اختصار کی شان قائم

رکھے ہوئے کیا ہے یعنی He knows your secret and your publishment جب کہ محمد علی نے تو سین میں 'word اور thought' کا اپنی طرف سے اضافہ کر کے "ستر" اور "جہر" کی لامحدود وسعت کو محدود کر دیا ہے۔ ستر (اختفا) میں افکار ہی نہیں اعمال بھی شامل ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ ستر کے ایجاز ترجمے میں کہاں سا سکتا ہے؟ اسی طرح جہر میں بھی صرف الفاظ شامل نہیں اعمال اور افعال بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ پکھتال نے جہر کے ترجمہ کا utterance اسے اسی طرح "جہر" کے بے کنار مفہوم کی تحدید کر دی ہے جیسے محمد علی نے۔ ماجد نے اگرچہ پکھتال کے ترجمہ انگریزی کی تعریف کی ہے اور اس سے استفادے کا اعتراف بھی کیا ہے لیکن ان کا استفادہ ایک جتد کا استفادہ ہے، ایک کم نظر نقال کا نہیں چنانچہ دیکھیے کہ پہلی آیت "جعل الظلمت والنور" کا ترجمہ پکھتال نے "And hath appointed darkness and light" کیا ہے جب کہ ماجد نے اس کا صحیح تر ترجمہ "made darkness and light" کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ جعل کا مفہوم مقرر کرنا بھی ہے جیسے جعلہ خاکمًا "اس نے اس کو حاکم مقرر کیا، لیکن اللہ کی شانِ تخلیقیت کے تحت سے "Appointed" کی بجائے "Made" ہی موزوں تر تھا۔

محمد علی کے ترجمے کی طرح کہیں کہیں عبد اللہ یوسف علی کا ترجمہ بھی حشو و زوائد سے عیب دار نظر آتا ہے لیکن اس باب میں ماجد کا ترجمہ ایجاز اور جامعیت کی عمدہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

ماجد کے اسلوبِ ترجمہ سے مزید تعارف حاصل کرنے کے لیے قرآنِ مکرم سے دو مثالیں اور پیش کی جاتی ہیں ایک سورہ یوسف کی چند آیات کی اور دوسرے سورہ الرحمن کے

ایک اقتباس کی۔ ان دو سورتوں کا انتخاب اس لیے کیا گیا ہے کہ ان میں اول الذکر اپنے مخصوص قصہ پن کے باعث اور مؤخر الذکر اپنے بے مثال اسلوب کی وجہ سے قرآنیات میں خاص مقام رکھتی ہیں۔ تقابلی کے لیے سورہ یوسف کی دو آیات کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی

ولقد همت به — عذاباً عظیم، یوسف، ۲۴، ۲۵

(ک) ترجمہ محمد علی لاہوری، ص ۳۱۵

24. And she certainly desired to be with him and he too would have desired to be with her, were it not that he had seen the manifest evidence of his Lord. Thus (it was) that we might turn away from him evil and indecency, for he was one of our purified servants.

25. And they strove one another to get first to the door, and she rent his shirt from behind and they met her husband at the door. She said: "What is the punishment of him who intends evil to thy wife except imprisonment or a painful chastisement?"

(ب) ترجمہ پکھتال : ص ۳۵۵

24. She verily desired him, and he would have desired her if it had not been that he saw the argument of his Lord. Thus it was that we might ward off from him evil and lewdness. Lo! he was of our chosen slaves.

25. And they reached with one another to the door, and she tore his shirt from behind, and they met her lord and master at the door. She said: "What shall be his reward, who wished evil to thy folk, save prison or a painful doom?"

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی : ص ۳۱۷

24. And with passion she did desire him, and he would have desired her, but that he saw the evidence of his Lord: thus (did we order) that we might turn away from him (all) evil and shameful deeds for he was one of our chosen servants, sincere and purified.

25. So they both raced each other to the door, and she tore his shirt from the back: They both found her lord near the door. She said: "What is the (fitting) punishment for one who formed an evil design against thy wife, but prison or a grievous chastisement?"

## (۱۵) ترجمہ عبدالماجد دریا بادی : ص ۲۳۹

24. And assuredly she besought him, and he would have besought her, were it not that he had seen the argument of his Lord. Thus we did, in order that we might avert from him all evil and indecency, verily he was a single-hearted bondsman of ours.

25. And the two raced to the door, and she rent his shirt from behind. And the two met her master at the door. She said: "What is the meed of him who intended evil towards thy household except that he be imprisoned or an afflictive chastisement?"

مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابلی سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ پکھتال اور ماجد کا اسلوب ترجمہ زیادہ محتاط ہے اور چونکہ یہ مقام خاص احتیاط کا متقاضی تھا اس لیے قرآن حکیم کے اس حصے میں رمز و کنایہ کی شان کو ترجمہ میں عیبی قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ولقد ہمت بہ کا ماجد نے سب سے مختصر، علامتی اور تخلیقی ترجمہ کیا ہے۔

"And assuredly she besought him" - ہمت بہ بالشیء مقصد اور عزم بالجزم کے معنوں میں آتا ہے۔ قرآن کے اس سیاق و سباق میں اس کا مفہوم ظاہر ہے۔ ماجد نے اس کے لیے "To beseech" کا فعل استعمال کیا ہے اور بڑے ایجاز سے کام لے کر قرآنی الفاظ سے انگریزی تبدلات کو بڑھنے نہیں دیا۔ اس کے مقابلے میں محمد علی کا ترجمہ: "And she certainly desired to be with him" خواہ مخواہ کے اطناب اور اشتہار کا موجب بنتا ہے۔ اس سے تو عبدالقدوس علی اور پکھتال کا اسلوب کہیں بہتر ہے یعنی "She verily desired him"

اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ - اس کا اردو ترجمہ مولانا مودودی نے کیا ہے: بے شک وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا (ص ۶۱۵)۔ اصطلاح میں اخلص الشیء کا مطلب ہوتا ہے "کسی شے کا خلاصہ نکالنا۔ کسی شے کو چن لینا"۔ ماجد نے اس کا ترجمہ: "Singlehearted bondsman of ours" کر کے کلام میں زور پیدا کر دیا ہے اور اصل سے انحراف نہیں کیا۔ قالت ماجز آءو من اداى باءھلک سؤءر الا ان تیسجن سے

اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ - یہ وہ موقع ہے جہاں عزیزِ مصر کی بیوی اچانک دروازے پر اپنے شوہر کو پاتی ہے چونکہ تریاچر تر مشہور ہے اس لیے وہ فوراً رنگ بدلتی ہے اور غصے کے عالم میں (خواہ یہ غصہ مصنوعی ہی تھا) عزیزِ مصر کی غیرت کو لٹکارتی ہوئی کستی ہے، کیا ہے سزا ایسے شخص کی جو تیری بیوی کے ساتھ بُرائی پر تلا ہوا تھا، سوائے اس کے کہ اُسے یا تو قید کر ڈالا جائے یا دردِ ناک سزا دی جائے؟ قرآن کے اس بولتے ہوئے فقرے کا ماجد نے بولتا ہوا ترجمہ کیا ہے اور ساتھ میں محتاط انداز و اسلوب کو بھی برقرار رکھا ہے۔ ماجد نے "جرنا" کے لیے "Meed" اور "أهلک" کے لیے "Household" اور "عذابٌ اَلِيْمٌ" کے لیے "Afflictive Chastisement" جیسے سوزوں لفظ چنے ہیں۔

امثال کے آخر میں ایک مختصر اقتباس "سورۃ الرحمن" سے پیش کیا جاتا ہے۔

فِيهِمْ قَصْرَاتٌ — لَصَّاحَتَيْنِ - الرَّحْمٰنُ : ۵۶ تا ۶۶

(ا) ترجمہ محمد علی لاہوری، ص ۵۲، ۵۳

56. In them are those who restrained their eyes; before them neither men nor jinni will have touched them.
57. Which then of the bounties of your Lord will you reject?
58. As though they were rubies and pearls
59. Which then....
60. Is the reward of goodness aught but goodness?
61. Which then....
62. And besides these two are two (other)
63. Which then....
64. Both inclining to blackness
65. Which then....
66. In both of them are two springs gushing forth.

(ب) ترجمہ یکمستال:

56. Therein are those of modest gaze, whom neither man nor jinn will have touched before them.



57. Which is it, of the favours of your Lord, that ye deny?  
 58. (In beauty) like jacinth and the coral stone.  
 59. Which is it....  
 60. Is the reward of goodness save goodness?  
 61. Which is it....  
 62. And besides them are two other gardens.  
 63. Which is it....  
 64. Dark green with foliage  
 65. Which is it....  
 66. Wherein are two abundant springs.

(ج) ترجمہ عبداللہ یوسف علی: ص ۴۹۶، ۴۹۷

56. In them will be maidens chaste restraining their glances whom no man or jinn before them has touched  
 57. Then which of the favours of your Lord will ye deny?  
 58. Like unto rubies and coral.  
 59. Then which....  
 60. Is there any reward for good -- other than good?  
 61. Then which....  
 62. And besides these two there are two other gardens.  
 63. Then which....  
 64. Dark green in colour (from plentiful watering) .  
 65. Then which....  
 66. In them (each) will be two springs pouring forth (water) in continuous abundance.

(د) ترجمہ عبدالماجد دریا بادی: ص ۳۳۳

56. Therein shall be damsels of refraining looks, touched by neither man nor jinn.

57. Which, then, of the benefits of your Lord will you twain deny?
58. Like rubies and coral
59. Which, then....
60. Is the recompense for good other than good?
61. Which, then....
62. And below the two, there will be two other gardens.
63. Which, then....
64. Dark green
65. Which, then....
66. In them will be two fountains gushing forth.

چاروں تراجم کے اقتباسات کے تقابلی سے مندرجہ ذیل نتائج سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ماجد کا ترجمہ بعض صورتوں میں باقی تراجم سے کہیں زیادہ متن سے قریب ہے، مثلاً تینوں مترجمین نے فیبا آلامد بکما تکذبین میں "تکذبین" "Will you deny" یا "Will you reject" کیا ہے لیکن ماجد نے "تکذبین" کے مفہوم کی کامل پیروی کرتے ہوئے "Will you twain deny" کیا ہے۔ واضح رہے کہ مجھلانے کا لفظی مفہوم یقیناً Reject بھی ہے لیکن محمد علی نے قرآن کے سیاق میں اس کا محض لنگرہ لولا ترجمہ کیا ہے۔

۲۔ فَبَيْنَهُمْ قُصُورَاتُ الْمَطْرُوفِ کا ترجمہ محمد علی نے۔ "In them are those who restrained their eyes" کیا ہے۔ پکھتال نے "In them will be (maidens) modest gaze" اور یوسف علی نے "In them will be (maidens) chaste, restraining their glances" کیا ہے لیکن عبدالماجد نے محض "Damsels" کے لفظ کے ساتھ ایک ایسی مکمل تصویر کھینچ دی ہے جو محض "There are those" کے سابقہ یا لفظ "Maidens" کے ذریعے بیان ہی نہیں ہو سکتی۔

۳۔ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ کا ماجد نے علامہ یوسف علی کی طرح ٹھیک ٹھیک جامع اور مختصر ترجمہ کر دیا ہے یعنی "Is the recompense for good

other than good? - محمد علی اور پکھتال نے "احسان" کا ترجمہ goodness کیا ہے۔

یہ لفظ ثقیل ہے اور سورہ رحمن کی موسیقیت اور بے پناہ شعری تاثیر کو مجروح کرتا ہے۔

۴۔ حدھا آصتن کا ماجد نے نہایت مختصر دو لفظی ترجمہ کیا ہے Dark green

پکھتال نے اس کا ترجمہ کرتے ہوئے مذکورہ دو لفظوں کے ساتھ With foliage کا اضافہ

کر دیا ہے، جو اصل میں نہیں اور جو مشہور محض ہے۔ محمد علی نے ان دو باغات کے ذکر کا ترجمہ

کرتے ہوئے لکھا ہے: Both inclining to blackness - یہ ترجمہ درست ہے

لیکن اس میں اظناب ہے۔

۵۔ عَيْنَيْنِ نَضَّاخَتَيْنِ کے ترجمے میں ماجد نے محمد علی کے الفاظ کم و بیش برقرار رکھے

ہیں یعنی "Two fountains gushing forth" - مولانا مودودی نے اس آیت کا

ترجمہ کیا ہے: (دونوں باغوں میں)، دو چشمے فواروں کی طرح بہتے ہوئے" (ص ۱۳۵۹)۔

یوسف علی نے ترجمہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "Two springs pouring forth —

(water) اور پکھتال نے "Wherein are two abundant springs" کہہ کر

محض مفہوم ادا کر دیا ہے۔ یوسف علی نے تو قوسین میں Water کا اضافہ کر کے قرآنی

مفہوم کو محدود کر دیا ہے؛ حالانکہ اس آیت میں یہی تو لطف ہے کہ چشموں سے بہنے والی

شے کا تعین نہیں کیا گیا۔ کیا معلوم ان سے کون سے جان بخش سیال (شہد ذہر، آب

حیات، شراب) کا صدور ہو رہا ہے۔ ماجد نے محمد علی کے تتبع میں چشموں کے اس ابال و

جوش کے لیے gushing forth کے لفظ استعمال کر کے "نضَّاخَتَيْنِ" کے قائم مقام اور

نائب مناسب لفظ مہیا کر دیے ہیں۔ انگریزی کی اس لفظی ترکیب سے واقعی بھرنے کے

گرنے اور ٹھونسنے کی آواز پیدا ہو گئی ہے۔ "ش" کی آواز فواروں کے باریک سوراخوں سے

نکلنے والے سیال کی صوت کی کامل نمائندگی کر رہی ہے۔ "ش" کی اس صغیری آواز نے تاثر

کی معنویت کو بڑھا دیا ہے۔

مختصر یہ کہ ماجد نے قرآن حکیم کے انگریزی ترجمے میں قرآنی متن کی مطلوبہ پابندی بھی برقی

ہے اور حتی الوسع ایجاز اور اختصار سے کام لے کر قرآنی اسلوب کا تتبع کیا ہے۔ انھوں

نے اپنے پیشرو مترجمین قرآن کی کاوشوں سے استفادہ میں بھی محسن انتخاب کا ثبوت دیا ہے۔ مولانا کے ترجمہ قرآن کا ذکر کرتے ہوئے ممتاز عالم ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی نے بجا طور پر لکھا ہے: "مولانا دریا بادی کے ترجمے کی میرے نزدیک یہ خصوصیت ہے کہ انھوں نے قرآن کریم کے کسی لفظ یا حرف کو چھوڑا نہیں ہے۔ ان، ہما، بہ، مند، الا وغیرہ الفاظ کو اکثر مترجمین نظر انداز کر گئے ہیں، مگر مفسر دریا بادی نے اس کا التزام رکھا ہے کہ کوئی لفظ یا شوشرہ چھوٹنے نہ پائے۔ یہی حال پورے قرآن مجید کے ترجمے میں قائم ہے۔" مابعد کے خالص تراجم کا بحث اپنے اختتام کو پہنچا، اب ہم ان کے ملخص تراجم کو دیتے ہیں۔ ملخص تراجم کے ذیل میں انھوں نے تاریخ اخلاق یورپ (۱۹۱۸ء)، تاریخ تمدن (۱۹۱۸ء) منطقی استخراجی واستقرائی (۱۹۱۹ء) اور تمدن پر تل کے مضمون (۱۹۱۲-۱۹۱۱ء) کو اردو میں ڈھالا ہے۔ ہم آغاز "تاریخ اخلاق یورپ" سے کرتے ہیں۔

"تاریخ اخلاق یورپ" برطانیہ کے مشہور نااضل ایڈورڈ ہارٹ پول لیک (۱۸۳۸ء-۱۹۰۳ء) کی انگریزی تصنیف *History of European Morals* کا ملخص ترجمہ ہے۔ لیک کی دو تصانیف کو بے حد شہرت ملی۔ ایک تو یہی تاریخ اخلاق یورپ اور دوسری جمہوریت و حریت۔ اس کی تصانیف میں "تاریخ اخلاق یورپ" ایک ممتاز حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب اس کے فلسفہ تاریخ، اس کی وسعت علم، اس کے معروضی طرز احساس اور اس کے ارتقائی طرز فکر کی بھرپور نمائندگی کرتی ہے۔ لیک کی تاریخ سے امراد سلاطین کے سولج مراد نہیں لیتا تھا بلکہ ایک بالغ نظر موجد کی طرح بجا طور پر اس خیال کا داعی تھا کہ یہ قوموں کے عروج و زوال کا عبرت نامہ ہے۔ یہ صرف واقعات کے کھاتے کھتویناں بنانے کا نام نہیں بلکہ یہ کسی عہد کے سیاسی، سماجی، تمدنی، فکری اور روحانی احوال و ظروف کو کھنگالنے اور انھیں فلسفیانہ یعنی Philosophise کرنے کا نام ہے۔ مابعد نے اس کتاب کے دیباچے میں لکھا ہے: "تاریخ جسے قدما، ادب میں شامل کرتے تھے، درحقیقت فلسفہ کی ایک مستقل شاخ ہے جس کے ڈانڈے سوشیالوجی (عمرانیات) و پالیٹکس



”تاریخِ اخلاقِ یورپ“ دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ ماجد سے اس کا مختص ترجمہ دو جلدوں ہی میں شائع کرایا۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے اس میں یورپ کی عہد بہ عہد کی اخلاقی کردگوں کی مفصل نشان دہی کی گئی ہے اور ہر عہد میں واقع ہونے والے تغیر و تبدل کا مورخانہ خوبی کے ساتھ تجزیہ کیا گیا ہے۔ حصہ اول کے باب اول میں اخلاق کی تاریخ طبیعی کی تفصیل مہیا کی گئی ہے۔ باب دوم میں مسیح سے قبل کی اخلاقی حالت پر بحث کی گئی ہے اور باب سوم میں روم کے قبولِ مسیحیت اور اس کے اثرات و نتائج پر گفتگو کی گئی ہے، جبکہ جلد دوم کے باب چہارم میں جو قسطنطین کے عہد سے شارلمین کے زمانے تک پھیلا ہوا ہے، مسیحیت کے اسباقِ اخلاق اور مناقب و محاسن بیان کیے گئے ہیں، مگر ساتھ ہی ساتھ مسیحوں کے تمدن کے تاریک پہلوؤں سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا گیا۔ پھر بازنطینی حکومت کی عام اخلاقی حالت اور دورِ رہبانیت کے مخصوص فضائل بیان کیے گئے ہیں۔ خانقاہیت اور خصائصِ عقلمندی کے ساتھ اس کے تعلق کی وضاحت بھی کی گئی ہے اور مغربی یورپ کی اخلاقی حالت کو آئینہ کیا گیا ہے۔ آخری یعنی پانچویں باب میں یونان کی اخلاقی حالت، مسیحیت کے اثرات و نتائج اور عورت کے فضائل و مراتب کا جائزہ لیا گیا ہے۔

چونکہ ایک اعتبار سے تاریخ بھی فلسفہ ہی کی ایک شاخ ہے اور یوں فلسفیانہ اور مفکرانہ تجزیہ و تحلیل کا مطالبہ کرتی ہے لہذا مورخ کا نہایت بالغ نظر، وسیع المطالع اور تجزیاتی مہارت سے مسلح ہونا بے حد ضروری ہے۔ لیکن نئے مہارت سے کتاب کے ابتدائی مباحث میں مذاہبِ اخلاقیات کے متناقص گروہوں یعنی ضمیریت و افادیت کی رقابت کا بھی تفصیل و تجزیہ مہیا کیا ہے اور اخلاقیات کے ضمن میں ذاتیاتی و قوتوں کی بھی نشان دہی کی ہے۔ پھر حساساتِ اخلاقی اور اصولِ اخلاق کے تقدم و تاخر پر روشنی ڈالی ہے۔ پھر وہ افادہ نظریہٴ اخلاق کی خامیاں واضح کرتا ہے۔ وہ فرانسس ایچسن جیسے حکیمِ اخلاق سے استشہاد کرتے ہوتے بتاتا ہے کہ نیک کرداری کی محرک اصلاً ایک قوتِ باطنی ہے۔ پھر افادیت اور اس کے پیروکاروں کے افکار زیرِ بحث لاتا ہے اور قدیم و جدید افادینیں اخلاق میں فرق واضح کرتا ہے جو بہت گہرا ہے۔ ساتھ ہی افادیت پر وارد ہونے والے اعتراضات

کی تفصیل مینا کرتا ہے لیکن ایک بے لاگ مُودِخ کی طرح مختلف مکتبہ ہائے فکر پر اپنے اعتراضات وارد کرتا اور انہیں قطع کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں نظریہٴ افادیت پر عمل کا نتیجہ سوائے فکری اور اخلاقی انتشار کے اور کچھ نہیں نکل سکتا۔ افادیت کے تضادات کی نشان دہی کرتے ہوئے یہی لکھتا ہے کہ افادیت میں معلوم نہیں تو اہم پرستی کی مخالفت کس بنیاد پر کرتے ہیں؟ حالانکہ یہ عین ان کے نظریہ کے مطابق راحت رسانی کی موجب ہے۔

ضمیریت کے تحت مصنف اخلاق اور حُسن کے مماثلت تلاش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں اثر حُسن دو کیفیات سے مرکب ہے یعنی ادراک اور احساس سے۔ اس کے نزدیک مختلف ادوار اور جغرافیائی احوال اقدار کا فرق اصلی نہیں محض درجوں کا ہے۔ حیات کے دو اثر محدود اور ضمیر کے فرائض غیر محدود ہوتے ہیں مچنانچہ ضمیریت کو افادیت پر برتری حاصل ہے۔ گواس کے نزدیک ایک منزل پر پہنچ کر دونوں کے ڈانڈے مل جاتے ہیں۔ اس کے خیال میں دماغی راحت فی نفسہ جسمانی راحت پر قابل تریح ہے۔ افادیت و ضمیریت کا تعلق تمدن کے ساتھ بہت گہرا ہے اور ترقی تمدن کا معیار انجام اندیشی کی صلاحیت سے متعین ہوتا ہے۔ پھر مصنف تصباتی تمدن کے فضائل گنوا رہا ہے۔ اس کے نزدیک تمدن سے بیگانہ سادہ دل افراد ہی میں عقائد کا استحکام پایا جاتا ہے۔ فضیلتِ اخلاق ایک خاص صورت میں محدود نہیں۔ پھر مصنف فضیلتِ اساسی اور اس میں تنوع کے مسئلے پر بحث کرتا ہے۔ مسیحیت اور روایت کے اخلاقی سانچوں کا فرق واضح کرتا ہے۔ تشکیلِ سیرت کے باب میں طبعی رجحانات اور موثراتِ خارجی جیسے اہم عناصر کے استخراج کا ذکر کرتا ہے۔ مصنف بہترین اخلاقی ضابطوں اور عمل میں اس کے برعکس صورتِ حال کا تجزیہ بھی خوبی سے کرتا ہے۔ اس کے خیال میں روایتِ رومی حکمائے اخلاق کا بہترین فلسفہ تھا لیکن عوام اس کے برعکس بدچلن اور سیر کا رتھے، روایت نے بدچلتی کے استیصال میں کار ہائے نمایاں انجام دیے مگر وہ اس کی پوری طرح بیخ کنی نہ کر سکا، رومی قانون کے علاوہ یہی فلسفہ روایت تھا جس نے رومی سیرت پر گہرا اثر ڈالا۔ روایت کے ساتھ کلبیت کا ذکر کرنا ناگزیر تھا، سو مصنف نے اس کے فضائل بڑی فیاضی سے دکھائے ہیں لیکن اس نے یہ نہیں سوچا کہ اگر پوری دنیا اتفاق سے کلبی ہو جائے تو پچاس

سوسال میں پوری نسل انسانی کا بیج مارا جائے۔ بہر حال مصنف اصول و روایت، عقل پرستی، اصلاحی طرز فکر اور استقرانی منہاج پر مسلمات کو پرکھتا ہے اور روشن خیالی پر یقین رکھتا ہے۔

تعدیوں کی تاریخ بتاتے ہوئے مصنف زمانہ زردا سے لے کر مارکس آرٹیس تک تعدی کی مختلف صورتیں گنوا تا جاتا ہے۔ نیرو کے مظالم کا ذکر آتا ہے تو مصنف یہ بھی بتاتا ہے کہ اس کے ظلم و ستم کا مسیحی تختیل پر کیا اثر پڑا۔ مسیحوں پر ظلم و تعدی کے باب میں لیگی دو ماخذ کی نشاندہی کرتا ہے جو اس کے نزدیک کمزور اور ناقابل دفاع متابع ہیں۔ پھر وہ مورخانہ بارغ نظری اور انصاف پسندی سے خود ان کے ضمن میں تفحص سے کام لیتا ہے۔

کتاب کے دوسرے حصے میں وہ بن بسیط اور طویل مباحث کو حوالہ قرطاس کرتا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ مشرکانہ اور مسیحیانہ اخلاق میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ مشرکوں کا اخلاق ان کے فلسفہ کا جزو تھا جبکہ مسیحوں کا اخلاق ان کے مذہب کا حصہ تھا۔ مسیحیت نے دنیا کو پہلی بار محبت کے راستے سے اخلاق کی تعلیم دی لیکن مسیحیت کے قوت و اقتدار کا زمانہ تمدنی حیثیت سے تاریخ کا حقیر ترین زمانہ ہے۔ کلیسا نے مظالم کی نئی طرح ڈالی حتیٰ کہ ضعیف عورتوں اور مجاہدین تک کو جلا ڈالا گیا۔ مصنف نے غیر جانبداری سے کام لیتے ہوئے صاف لکھا ہے کہ مسلمانوں نے دنیا میں پہلی بار مجاہدین کے لیے دارالرحم قائم کیے۔ پادری مجرد ہستے تھے اور نتیجتاً اخلاقی بدچلتیاں بڑھیں۔ سینٹ گرےگوری کے عہد میں فلسطین میں اخلاقی پستی کی انتہا ہو گئی تھی۔ بدکاری و توہم پرستی کا اجتماع ہو گیا تھا۔ بہر حال یہ تو محض تصویر کا ایک رخ ہے، مصنف نے مسیحیت کے فضائل اور کارناموں کے بیان میں بھی بخیل سے کام نہیں لیا۔ مسیحیت نے اطفال کی رضا کارانہ پرورش گاہیں قائم کیں اور اطفال کشی کی مذمت کرنے کے ساتھ ساتھ، اور اس سے بڑھ کر مساوات و اخوت پھیلائی۔ پھر غیر معمولی حوادث میں غیر مسیحوں نے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ کیتھولک کلیسا کے مظالم کا ڈھنڈورا اس شدت سے پٹیا جاتا رہا ہے کہ اہل کلیسا ظلم و تعدی کی تفسیر نظر آتے ہیں۔ لیکن اسے اس باب میں مسیحی کلیسا کے روشن کارناموں کی تفصیل بھی دینا کر دی ہے جس سے اس تاثر میں کمی واقع ہوتی ہے کہ کلیسا نے خود عرضی، آمریت، نفس پرستی اور حفظ اندوزی کے



سوا کوئی "کارنامہ" انجام نہیں دیا۔

خانقاہیت کے باب میں مصنف کا خیال ہے کہ یہ اصلاً خزانہ علم تھیں۔ دورِ خانقاہی کے ادیب آج کے مصنفین پر مراتبِ فوقیت رکھتے تھے۔ بابِ پنجم میں مصنف عورت کے مرتبے اور مقام پر گفتگو کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ خانہ بدوشانہ معاشرے میں عورت سے عدم اعتناء کے کیا اسباب تھے۔ جینز اور مہر کی کیا حقیقت تھی اور ان کا ارتقا کیسے ہوا۔ ایک زوجگی کے فضائل اور کثیرالازدواجی کے کیا تیوہات ہیں۔ مصنف جسم فروشی اور خلافِ وضع فطری افعال کا ذکر بھی کرتا ہے اور اس ثانی الذکر فعل کا ذکر کرتے ہوئے بہت ہچکچاتا ہے۔ مختصر یہ کہ یس آگسٹس سے لے کر شارلین کے عہد تک کی تاریخی، تمدنی، سیاسی، اخلاقی، نفسیاتی تبدیلیوں اور انقلابوں کا وقتِ نظر سے مطالعہ کرتا ہے اور حیرت انگیز معلومات کے ڈھیر لگائے چلا جاتا ہے۔ پھر ان امور و معلومات کا ماہرانہ تجزیہ کرتا ہے اور بیشتر انصاف پسندی اور مورخانہ جاہداری سے کام لیتا ہے مثلاً سماجی اور سائنسی خدمات کے ضمن میں وہ مسلمانوں کی خدمات کا اعتراف بھی کرتا ہے اور اسلام کے تمدنی اثرات کو تسلیم کرتا جاتا ہے، لیکن پھر بھی کہیں کہیں وہ مورخانہ غیر جاہداری اور معروضیت کو برقرار نہیں رکھ سکا۔ ماجد نے ترجمہ کرتے وقت ایسے مقامات پر مکمل سکوت اختیار کیا ہے۔ اس کا سبب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ یہ زمانہ خود ماجد کی عمومی مذہب بیزاری اور خصوصی اسلام دشمنی کا تھا۔ بہر حال ایسے چند مقامات کی مختصر نشان دہی کی جاتی ہے جہاں مصنف کا نقطہ نظر جاوید اعتدال سے ہٹا ہوا اور اسلام کے ضمن میں جاہدارانہ ہو گیا ہے۔

مصنف کے طرزِ فکر پر ہمارا پسلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس کا زاویہ نگاہ ہمیشہ مادی دنیوی اور ارتقائی ہے۔ دوسرے تمدنی جدید کی برکات (اسی زاویہ نگاہ کے نتیجے میں) کی مقرون صورتوں نے اسے ماضی کے مادی ورثے کا معروضی انداز میں جائزہ نہیں لینے دیا۔ اس کے خیال میں ہر قوم اپنی آنے والی نسلوں کے لیے ایک ورثہ چھوڑ جاتی تھی لیکن یہ ورثہ فکر کی شکل میں ہوتا تھا جبکہ تمدنی جدید نے آلات ایجاد کیے ہیں جو ایک مرتبہ اختراع ہو کر غائب نہیں ہو سکتے۔ یہ طرزِ فکر محض ایک Petty optimism ہے۔ واقعہ یہ

ہے کہ فکر قائم ہے تو اس کے مظاہر یعنی آلات بھی وجود میں آسکتے ہیں۔ عرب کلچر زوال پذیر ہو گیا اور اس کی فکریات کا مقصد بر حصہ پوری دنیا میں منتقل ہو گیا۔ خود عرب کلچر میں یونانی فلسفہ اور رومی طرز تمدن کے اثرات شامل ہو کر اس کے فکری اور مادی ارتقا کا باعث بنے۔ حقیقت یہ ہے کہ سہ پر خیالے را خیالے می خورد۔ فکر ہم بر فکر دیگرے چرد (رومی) یہ سلسلہ نامختتم ہے اور مسلسل و متصل ہے۔

مصنف کے خیال میں تعلیم کی اشاعت کے باعث قوت تخیل نہایت قوی ہو جاتی ہے؛ حالانکہ بعضوں کا خیال اس کے بالکل برعکس ہے۔ خود مصنف کے ہم وطن میکے کے قول ہے کہ تخیل و شعر کی مثال میجک لینظر ان کی ہے جو محض اندھیرے میں اپنا جلوہ دکھاتی ہے اور تمدن کی ترقی کی تاب نہیں لاسکتی۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، مصنف کا نقطہ نظر کہیں کہیں ارتقائی ہو گیا ہے۔ اصل میں مصنف انیسویں صدی کے فلسفہ "ارتقایت" سے دامن نہیں چھڑا سکا۔ انیسویں صدی میں یوں بھی اس فلسفہ کا بے حد زور تھا کیونکہ ابھی "صدور انواع کا حیاتیاتی فلسفہ تازہ تازہ ظہور میں آیا تھا۔ یہی سبب ہے کہ مصنف یہ لکھنے پر مجبور ہے کہ عبادت کی ابتدا بت پرستی سے ہوئی۔ مذہبی نقطہ نگاہ سے یہ بات بالکل غلط ہے۔ عبادت کی ابتدا تصویر توحید سے ہوئی۔ بت پرستی تو تصویر توحید کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ علم الاصنام کا پورا نظام مذہبی فکریات کے مسخ ہو جانے سے ظہور میں آیا۔

مصنف کے مادی نظریہ کے اسیر ہونے کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ وہ مسیحی عقیدہ "برزخ کی بھی مادی تعبیر کرتا ہے۔ اس کے خیال میں کلیسیائیوں نے مرحوم کے پس ماندگان سے محض نذر نیاز کے حصول کے لیے یہ عقیدہ گھڑ لیا تھا۔ مصنف نے یہ نہیں دیکھا کہ برزخ کا عقیدہ محض عیسائیوں ہی میں نہیں مسلمانوں میں بھی شائع ہے، بلکہ ان سے پہلے یہ قدیم ایرانیوں میں بھی شائع تھا اور یہ قدیم ایرانی لفظ "پردک" کا معرب ہے۔ شلفہ ایسے عقیدے کو اس قدر بدگمانی سے دیکھتا اور محض جلیب زر کے محرک کو اس کا خالق "قراردینا کسی طرح شلفہ دیکھے اقبال کا خط ماجد کے نام مشولہ" اقبالیات ماجد، ص ۶۴۔

مناسب نہیں۔

مصنف کا موقف ہے کہ "قتل خواہ وہ بالکل جائز و قانون کے حکم ہی سے کیوں نہ ہو، ہمیشہ سے معیوب سمجھا گیا ہے"۔<sup>۹۹</sup> ہمارے خیال میں یہ بات درست نہیں۔ قتل استثنائی صورتوں میں نہ صرف یہ کہ ہرگز معیوب نہیں بلکہ واجب ہو جاتا ہے اور یہ محض ایک Sweeping statement ہے کہ ہر قسم کے قتل کو معیوب سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس باب میں عیسوی تمدن خواہ کچھ ہو لیکن قتل کو ہر صورت میں معیوب قرار دے دینے کے نتیجے میں معاشرتی اور اخلاقی انارکی کی جو صورتیں پیش آسکتی ہیں ان سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔

ان چند تسامحات سے قطع نظر مصنف کا زاویہ نگاہ ایک غیر جانبدار اور بے رحم مورخ کا ہے جو بغیر لگی لپٹی کے مختلف زمانوں کے احوال و ظروف کا بے لاگ اور کھرا تجزیہ کرتا ہے۔ خود مصنف کو بھی اس کا احساس تھا چنانچہ اس نے اپنے دیباچے میں لکھا ہے،

"I have endeavoured to carry into it a judicial impartiality, and I trust that the attempt, however, imperfect, may not be wholly useless to my readers." <sup>۱۰۰</sup>

"تاریخ اخلاق یورپ" کے مشمولات کا اجمالی ذکر ہو چکا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ماہد نے اس کا محض اردو ترجمہ کرتے وقت اصل سے کہاں تک انصاف کیا ہے اور ترجمانی کا حق کہاں تک ادا کیا ہے۔

ماہد نے "آپ بیتی" میں ایک جگہ "تاریخ اخلاق یورپ" اور تاریخ تمدن (یکل) کے ترجمے کے طریق کار کے بارے میں ایک اہم بات لکھی ہے: "میرے ترجمے کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے پوری کتاب پڑھ ڈالتا۔ اس کے بعد ایک ایک باب پڑھتا۔ عیسوی مرتبہ دو صفحہ، تین صفحہ، غرض آٹھ پڑھ لیتا جتنا ترجمہ اس دن مقصود ہوتا۔ چوتھی بار ایک ایک پیرا گراف پڑھتا۔ اس طرح مطلب و معنی پر پورا عبور ہو جاتا اور پھر قلم برداشتہ ترجمہ کر ڈالتا"۔<sup>۱۰۱</sup>

<sup>۹۹</sup> "تاریخ اخلاق یورپ" (جلد دوم، طبع اول)، ص ۲۸

<sup>۱۰۰</sup> "History of European Morals" ص XIV

<sup>۱۰۱</sup> "آپ بیتی"، ص ۲۷۹

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ترجمہ کرنے سے پہلے مابعد کسی کتاب کو متعدد بار پڑھتے اور اس کے مطالب و معانی پر عبور حاصل کرتے تھے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے زیر نظر دونوں کتابوں (تاریخ تمدن: لیکل کا ذکر آگے آتا ہے) کے صرف معنوم و معانی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ کیا ہے، لفظی ترجمہ نہیں کیا۔ اس بات کی صراحت انھوں نے "تاریخ اخلاق یورپ" (جلد اول) کے دیباچے میں بھی کر دی ہے: "ترجمہ کو صحیح معنوں میں ترجمہ کہنا درست نہیں اس لیے کہ اس میں مصنف کے الفاظ کی پابندی ایک مقام پر بھی نہیں کی گئی، صرف اس کے مفہوم کو پیش نظر رکھ کر اس کے اصل خیال کو اردو میں ادا کر دیا گیا ہے۔" پھر اس میں مجزئی تصرفات ہیں یعنی بعض مثالیں جو مصنف نے پیش کی تھیں ترجمہ نے حذف کر دی ہیں۔ علاوہ انہیں مصنف کے کثرت سے دیے گئے حواشی بھی، جن میں اپنے دعویٰ کے ضمن میں مزید تائیدی شہادتیں درج تھیں، تقریباً بھٹی حذف کر دیے گئے ہیں۔ خود مابعد کے پیش رو جناب انوار الحق نے بھی اس ضمن میں یہی طریق کار برتا ہے۔ البتہ مابعد کا ملخص ترجمہ انوار الحق کے ملخص ترجمے کی نسبت ذرا مفصل ہے۔ پہلے انوار الحق صاحب اور مابعد کے تراجم کا ایک ایک اقتباس اور اس کے ساتھ اصل انگریزی متن کا فکروء اطلاق نظر ہو۔ یہ اقتباسات باب اول کے ابتدائے پر مشتمل ہیں:

۱۔ "کسی ملک کے اخلاقی مراتب اور ان کی تدریجی ترقی پر بحث کرنے سے پہلے نفس اخلاق کی مابعد اور کیفیت کی تحقیق مفید اور مناسب ہی نہیں بلکہ ضروری اور لازمی ہے لیکن یہ تحقیق جتنی دلچسپ ہے اسی قدر مشکل بھی ہے۔ اول تو فلسفہ اخلاق کے گونا گوں نظموں اور بیانات شامیوں کی ترتیب و ارتباط ہی آسان نہیں اور اس پر طرہ یہ ہے کہ نفس اخلاق کے وجود پر اصلاً ہی دو مختلف اور مخالف قیاسات ہمیشہ معرکہ آرا رہے ہیں۔ ترجیح کا یہ اہم سوال کہ آیا حاسرہ اخلاقی محض طلب منفعت پر مبنی ہے یا وجدانِ صحیح پر، کچھ نیا نہیں ہے۔ اب سے دو ہزار برس پہلے ارسطو اور افلاطون کی تعلیم کے اختلاف میں بھی اس بحث کی جھلک ہے جو چند دن بعد اسٹونک (Stoic) اور لپی کیورین (Epicureans) فلسفیوں کے عقائد میں صاف طور پر نمایاں ہو گئی مگر ہاں جس احتیاط و انضباط سے اب اس مسئلہ

کی کرید کی جا رہی ہے اور جس باریک بینی اور روشنگاری سے آج کل اس کی چھان بین ہو رہی ہے، اس کی نظیر گزشتہ تاریخ میں ملنی دشوار ہے۔<sup>۳۱</sup>

ج۔ - یورپ کے ارتقا کا اگر صحیح سراغ چلانا ہے تو اس کا بہترین بلکہ ناگزیر مقدمہ یہ ہے کہ پہلے خود اخلاق کی ماہیت و اساس پر ایک سرسری نظر ڈال لی جائے لیکن یہ قسمتی سے یہ کام آسان نہیں بلکہ دشواریوں سے لبریز ہے۔ ان دشواریوں کے دو سبب ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہمارے درمیان جو نظامات، اخلاق متعارف ہیں ان کی جزئیات و تفصیلات میں شدت سے تنوع ہے اور دوسرے یہ کہ مذاہب، اخلاقیات کے خود اصول ہی باہم اس قدر متناقض ہیں کہ حکما، اخلاق کی حیثیت اچھی خاصی بالکل دو فریقوں کی سی ہو گئی ہے اور یہ تقریباً تضاد کچھ آج سے نہیں، مدت سے قائم ہے۔ اختلاف کا اصل الاصول ضمیرت و انانیت کی رقابت ہے یعنی ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ افعال کے حسن و قبح کا اصل فارق ہمارے ضمیر کا فتویٰ ہے اور دوسری جماعت اس کی مدعی ہے کہ نہیں بلکہ ان اعمال کی حیثیت انانیت۔ اس اختلاف کی پہلی جھلک ہمیں افلاطون و ارسطو کے درمیان نظر آتی ہے مگر ابھی یہ جھلک بہت ہی دھندلی ہے اور پھر اس کا ظہور روایتیتن و لذتیتن کی معرکہ آرائیوں میں ہوتا ہے مگر اب یہ حیثیت اختلاف ذرا زیادہ آجا کر ہو جاتی ہے یہاں تک کہ رفتہ رفتہ فلسفہ جدید کا دور شروع ہو جاتا ہے اور اب ایک طرف کڈورٹھ اور کلارک و بشکر کی سرکردگی میں اور دوسری طرف ہابیس، ہویٹس و بنتھم کے زیر قیادت یہ معرکہ آرائی پورے فریقانہ جوش و قوت کے ساتھ زور پکڑ جاتی ہے۔ باتوں میں شاہین نکلتی ہیں۔ اصول سے فروغ پیدا ہوتے ہیں تا آنکہ اس مسئلہ کی اہمیت غیر معمول حد تک پہنچ جاتی ہے۔<sup>۳۲</sup>

ج۔ اصل انگریزی متن۔

"A brief enquiry into the nature and foundations of morals appears as obvious, and indeed, almost an indispensable

<sup>۳۱</sup> انوار الحق (مترجم): اخلاق یورپ کی تاریخ "مشمولہ" النظر، یکم مارچ ۱۹۱۲ء، ص ۱  
<sup>۳۲</sup> عبدالمجید ریابادی (مترجم): "تاریخ اخلاق یورپ"، جلد اول، باب اول، (تمہید)، ص ۲۴

preliminary, to any examination of moral progress of Europe. Unfortunately, however, such an enquiry is beset with serious difficulties, arising in part from the extreme multiplicity of detail which systems of moral philosophy present, and in part from a fundamental antagonism of principles, dividing them into two opposing groups. The great controversy, springing from the rival claims of intuition and utility to be regarded as the supreme regulator of moral distinctions, may be dimly traced in the division between Plato and Aristotle; it appeared more clearly in the division between the *Stoics* and *Epicureans*; but it has only acquired its full distinctness of definition, and the importance of the questions depending on it has only been fully appreciated, in modern times, under the influence of such writers as Cudworth, Clarke and Butler upon the one side, and Hobbes, Helvetius and Bentham on the other." <sup>۱</sup>

اگر مندرجہ بالا دونوں اردو اقتباسات کا اصل انگریزی اقتباسی سے تقابل کیا جائے تو چند باتیں سامنے آتی ہیں۔ اول یہ کہ دونوں اردو اقتباسات اصل انگریزی متن کا خلاصہ ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ماجد کا ملخص ترجمہ انوارالمحقق کے ترجمے کی نسبت تفصیلی ہے، دوسرے یہ کہ دونوں اپنے مفہوم کے اعتبار سے اصل سے انحراف نہیں کرتے، تیسرے یہ کہ انوارالمحقق کے برعکس ماجد نے بعض انگریزی اصطلاحات کو متبادل اردو اصطلاحات بھی فراہم کر دی ہیں، مثلاً انھوں نے "intuition" "Utility" "Stoics" "Epicurean" کے سوزوں اردو متبادلات مہیا کیے ہیں جو بالترتیب یہ ہیں: "ضمیریت"، "انادیت"، "روایتین" اور "لذتیتین"۔ ہمارے خیال میں اگر "intuition" کا ترجمہ وجدان اور "Epicureans" کا ترجمہ "ابنی قوری" کیا جاتا تو زیادہ مناسب تھا لیکن چونکہ ماجد کے زمانے میں اردو اصطلاحات اپنے تشکیلی دور میں تھیں اس لیے ظاہر ہے ان کی وہ شکل ہو سکتی تھی جو آج ہے۔

ذیل میں ہم ماجد کے ترجمے اور اصل انگریزی متن سے تقابل کی خاطر چند مزید اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ ان سے مصنف کے طرز استدلال کا بھی بخوبی اندازہ ہو سکے گا:

۱ "فلسفہ" *History of European Morals (Vol. I)*، ص ۱

۱۔ "یہ جو نظریہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے اس پر بحیثیت فلسفہ خود غرضی کے ایک نظریے کے دو اعتراضات ممکن ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اس نظریہ میں حصولِ جنت کے لیے نیک کرداری کی کوئی خاص مقدار نہیں ٹھہرائی گئی ہے، اس لیے یہ بالکل ممکن ہے کہ انسان حصولِ جنت کا حق سوخت کیے بغیر اس دُنیا میں بعض معاصی کا مرتکب ہوتا رہے۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو مقصد نے احتیاط یہ ہے کہ مقدارِ نیکوئی کی عام تعیین ہی ہم کو نیک کرداری کے لیے اور زیادہ برائیگنہتہ کرے گی، دوسرے یہ کہ سزا و جزا ایک (کنڈا) کلی و مجموعی طور پر نہیں ملے گی بلکہ اس کے مدارج مختلف ہوں گے اور ہر شخص کو اس کے مدارجِ محاسن و معاصی کے مطابقت میں ملے گی۔ اعتراض دوم یہ ہے کہ: "آج تو چین سے گزرتی ہے عاقبت کی خبر خدا جانے۔ یعنی موجودہ لذات تو ہر نوعِ قطعی و یقینی ہیں پس ان سے آئندہ لذات و مسرت کے توقع پر متلذذ نہ ہونا یا نقد کو نسیہ پر چھوڑ دینا کون پر منفعتِ اصولِ تجارت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں کے نعام و لذائذِ سماں سے اس قدر بے حد و حساب ارفع و برتر ہیں کہ ان کے مشتبہ و ممکن وجود خیال کو بھی حیاتِ موجودہ کے یقینی و محسوس نعام و لذائذ پر مقدم رکھنا یکسر دانش مندی ہے۔" ۱۶

"Considered simply in the light of a prudential scheme, there are only two possible objections that could be brought against this theory. It might be said that the amount of virtue required for entering heaven was not defined, and that, therefore, it would be possible to enjoy some vices on earth with impunity. To this, however, it is answered that the very indefiniteness of the requirement renders zealous piety a matter of prudence, and also that there is probably a graduated scale of rewards and punishments adapted to every variety of merit and demerit. It might be said too that present pleasures are at least certain, and that those of another world are not equally so. It is answered that the rewards and punishments offered in another world are so transcendently great, that according to the rules of ordinary prudence, if there were only a probability, or even a bare possibility, of

their being real, a wise man should regulate his course with a view to them." ﷺ

۲- " افعال کے درمیان میں وہ مستم بالشان تفریق نوعی ہے جس سے اکثر اکابر انا دینین شلا پیلی و بنتھم نے یکسر غص بصر کر لیا اور گراہمہ اللہ کہ ہمارے بعض معاصرین (مثلاً مل صاحب) اس کی اہمیت کے پورے اندازہ شناس میں لیکن ان بے چاروں کی تاویلات خود امنی کے سمت کے متانی ہوتی ہیں اور یہ تناقض ناقابل ارتفاع ہے۔" ﷺ

"This distinction of kind has been neglected or denied by most utilitarian writers, and although an attempt has recently been made to introduce it into the system, it appears manifestly incompatible with its principles." ﷺ

۳- " لیکن مسیحیت اس اخلاقی انقلاب میں کامیاب کیونکر ہوئی؟ اگر کیسے کہ اپنی تعلیمات کی خوبیوں سے تو مشرک حکما و اخلاق کی تعلیمات کی رفعت و حسن سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اس کا اصلی باعث یہ تھا کہ مسیحیت نے اخلاقی تعلیمات کو موثر بنانے کے طریقے بالکل نئے اختیار کیے۔ وہ طریقے یہ دو تھے۔ ایک یہ کہ مسیحیت نے حیات بعد الموت میں جزا و سزا کا پورا یقین دینا کو دلایا۔۔۔ دوسرے مسیحیت نے یہ بتایا کہ ہر نفس کو اپنے جزیئات اعمال کا فرداً فرداً حساب دینا ہوگا اور سزائیں عارضی نہیں بلکہ دائمی ہوں گی۔" ﷺ

"But neither the beauty of its sacred writings, nor the perfection of its religious services, could have achieved this great result without the introduction of new motives to virtue. These may be either interested or disinterested, and in both spheres the influence of Christianity was very great. In the first, it effected a complete revolution by its teaching concerning the nature of sin. The doctrine of a future life was far too vague among the pagans to exercise any powerful

ﷺ "History of European Morals (Vol. I) ص ۱۶-۱۷"

ﷺ "تاریخ اخلاق یورپ، (جلد اول، طبع دوم) ص ۶۲"

ﷺ "History of European Morals (Vol. I) ص ۸۹-۹۰"

ﷺ "تاریخ اخلاق یورپ، (جلد دوم، طبع اول) ص ۲"



general influence, and among the philosophers who clung to it most ardently, it was regarded solely in the light of a consolation. Christianity made it a deterrent influence of the strongest kind.... The Christian notion of the enormity of little sins, the belief that all the details of life will be scrutinised hereafter, that weaknesses of character and petty infractions of duty.... may be made the grounds of eternal condemnation beyond the grave, was altogether unknown to the Ancients." اللہ

مندرجہ بالا اُردو اقتباسات اور اُن کے اصل انگریزی متن کے تقابلی سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد نے اصل مفہوم کی بڑی سہولت اور سلاست سے ترجمانی کی ہے۔ اُنھوں نے لفظی ترجمہ سے صرف نظر کیا ہے۔ اُنھوں نے "تاریخ اخلاقِ یورپ کے دیباچے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اُنھوں نے مصنف کے حواشی اکثر حذف کر دیے ہیں اور بعض جگہ حواشی کے مفہیم کو متن میں شامل کر لیا ہے۔ اول تو حواشی کو حذف کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا، اگر متن کا مخلص ترجمہ پیش کیا جاسکتا ہے تو حواشی کا خلاصہ بھی (جو خاصے طویل اور اکثر بے حد مفید ہیں) دیا جاسکتا تھا۔ دوسرے حواشی میں سے بعض کو مختصراً متن میں شامل کرنے کی ٹنک بکھ نہیں آتی۔ مثلاً اقتباس نمبر دو میں جہاں ماجد نے پیلو و بنتھم وغیرہ جیسے افادینین کا ذکر کیا ہے، اصلاً انگریزی متن کے حاشیے میں تھے۔ مصنف نے Paley کی کتاب "مورل فلاسفی" سے بہت مفید اقتباس درج کیا تھا اور اسی طرح بنتھم کے افکار سے ایک ضروری اقتباس درج کیا تھا۔ اللہ ماجد کے حذف و اضافہ کا یہ طریق کار سراسر آمرانہ ہے۔

ماجد نے مفہیم کی مزید توضیح کے لیے بعض جگہ اشعار کا سہارا بھی لیا ہے اللہ اور یوں مفہوم کا افق مزید چمکا دیا ہے مثلاً لذتین کے فلسفہ امر و مذکور بیان کرنے کے لیے اُنھوں نے شعر سے آج تو چین سے گزرتی ہے۔ عاقبت کی خبر خدا جانے اللہ کا بر عمل

اللہ "History of European Morals (Vol II) ، ص ۳

اللہ دیکھیے حاشیہ، "History of European Morals (Vol I) ، ص ۹۰

اللہ یہی اسلوب ماجد نے کہیں کہیں تاریخ تمدن (یکل) کی ترجمانی میں بھی اپنایا ہے۔

اللہ صحیح شعریوں ہے، عاقبت کی خبر خدا جانے۔ اب تو آرام سے گزرتی ہے۔

استعمال کر کے ترجمانی کی تاثیر بڑھادی ہے۔ پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ ماجد نے  
 یکی جیسے صاحبِ اسلوب مؤرخ کی فلسفیانہ تجزیہ کاری اور عیسوی علمِ کلام کے مباحث  
 کو خوبی سے اُردو میں منتقل کر دیا ہے۔ "فلسفہ اخلاقی یورپ" فکر و فرہنگِ یورپ کی  
 قابلِ مطالعہ ترجمانی کرتی ہے۔ کتاب کے آخر میں اسما کی جامع فہرست بھی درج کر دی گئی ہے۔  
 اُردو میں ترجمانی کے ضمن میں اگلی کتاب مشہور مؤرخ بکل کی "تاریخ تمدن" ہے۔

ہمزئی ٹامس بکل نے یہ کتاب جس کا انگریزی نام — "History of Civilization in  
 England" ہے، تین جلدوں میں لکھی اور اسے لندن کے مشہور ادارے لونگ میسنز  
 گرین نے ۱۸۷۳ء میں دو بار (۱۵) شائع کیا۔ اس کتاب کے ترجمے کے متعلق ماجد لکھتے ہیں:  
 "اس کے ایک بڑے حصے کا ترجمہ ایک اور صاحب کر کے وفات پا چکے تھے، باقی کا  
 تکملہ میں نے کیا۔" ۱۵

ماجد نے جن صاحب کے ترجمے کا تکملہ کیا تھا ان کا نام منشی محمد امد علی تھا جو بارہ بکل  
 کے معروف وکیل تھے۔ ماجد کے مندرجہ بالا بیان سے مفہوم ہوتا ہے کہ مرحوم منشی امد علی  
 نے بکل کی "تاریخ تمدن" کے بڑے حصے کا ترجمہ کیا تھا۔ یہ بات درست نہیں۔ انھوں  
 نے صرف پہلے حصے کا بہ استثنائے باب ہفتم ترجمہ کر لیا تھا جو تاریخ تمدن (جلد اول) اور  
 تاریخ تمدن (حصہ دوم) کے پہلے چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ماجد نے "تاریخ تمدن" کا  
 آخری باب "انگلستان کی اجمالی تاریخ" کے نام سے ترجمہ کیا جو حصہ دوم کا باب ہفتم ہے۔  
 گویا منشی امد علی اور ماجد کا ترجمہ بکل کی محض پہلی جلد کا ترجمہ ہے جو دو جلدوں میں شائع ہوا۔  
 بکل کی "تاریخ تمدن" جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا  
 حصہ انگلستان کی تمدنی تاریخ پر مشتمل ہے۔ باقی دو حصے فرانس، سپین (حصہ دوم) اور  
 سکاٹ لینڈ (جلد سوم) کی فکری و تمدنی تاریخ پر مشتمل ہیں۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۸۵۸ء اور  
 ۱۸۶۱ء میں دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی۔ مصنف نے کتاب فلسفیانہ اصول پر مدون کی  
 ہے۔ اس نے تاریخی یا شخصی واقعات سے قطع نظر اس بات کا کھوج لگایا ہے کہ

کسی قوم کی تاریخ کا ضروری عنصر کیا ہے اور تمدن اقوام کی ترقی کے کیا اسباب و علل ہوتے ہیں۔

کتاب شائع ہو کر ہنگامہ خیز ثابت ہوئی۔ ترویج و تائید سے قطع نظر اس بات پر بھی کا اتفاق تھا کہ یہ کتاب تاریخ نگاری میں ایک نئے باب کے اضافے کا باعث ہے اور مصنف کے فلسفیانہ طرز فکر اور گہرے علمی مذاق کا پتہ دیتی ہے۔ البتہ ساتھ ہی اس کے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس تعصب سے خود وہ ہمیشہ نفرت کرتا رہا اس سے بھی وہ اپنے کو پورے طور پر محفوظ نہ رکھ سکا۔<sup>۱۱۶</sup>

ہنری بلکل کی "تاریخ تمدن" کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روشن خیالی کو ایک مثبت زاویہٴ حیات تصور کرتا ہے۔ علم کی نویں و سستوں اور کشف و انکشاف کی بیسٹ پہنائیوں تک رسائی کے لیے تشکیک کا وجود ضروری خیال کرتا ہے۔ وہ تشکیک کے ثمرات رگنوتا ہے اور اس کے تین درجے مقرر کرتا ہے۔ قومی تاریخ پر اس کے اثرات رگنوتا ہے اور بتاتا ہے کہ عقل انسان کی حاکم اعلیٰ ہے۔ البتہ تشکیک مصنف کے نزدیک اجوار کے وقت میں ایک بادقار اور سنجیدہ شے تھی مگر مسخروں کے ہاتھ میں بازیچہٴ اطفال بن گئی۔ مصنف نے اس باب میں جوکر، چلنگور تھہ اور سرناس براؤن جیسے مشاہیر کے افکار کا خلاصہ پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ رائل سوسائٹی کا قیام انہی اصول و نظریات کی گویا عملی تفسیر تھا۔ وہ بوائل کا ایک قول نقل کرتا ہے جس کے مطابق ایک تو اپنے ذاتی تجربہ و مشاہدہ سے کام لینا چاہیے اور دوم یہ کہ روایات قدیم پر کبھی پورا اطمینان و اعتماد نہ کرنا چاہیے۔ پھر مصنف اہل کلیسا کی جانب سے سائنس کی مخالفت کی وجوہ رگنوتا ہے اور بتاتا ہے کہ چونکہ سائنس دعاوی کا ثبوت مانگتی ہے اور اہل کلیسا اپنے دعاوی کا کوئی مشاہد ثبوت نہیں دے سکتے تھے اس لیے وہ سائنس کے مخالف تھے۔ مصنف کے نزدیک زمانے کی ہوا اصل فیصلہ کن عنصر ہوتی ہے۔ وہ مذہب و اخلاق اور مذہب و سیاست کی تفریق کی تاریخ کا تعین بھی کرتا ہے اور برطانوی ہوتے ہوئے امریکی حریت پرستوں کو داد بھی دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہم چیز احساس حریت

۱۱۶ مذکرہ ہنری ٹامس بلکل مشمولہ "تاریخ تمدن" (جلد اول)، ص ۵

ہے۔ پھر وہ انقلابِ فرانس کے انگلستان پر اثرات کی نشان دہی کرتا ہے، وہ ایک بے لاگ مؤرخ کی طرح حقائق کو نمایاں کرتا اور تضادات کے پردے چاک کرنا چلا جاتا ہے۔ جارج ٹالٹ کے زمانے میں فرانس کے ساتھ برطانوی جنگ کے اثرات کا تعین کرتا ہے اور بے لاگ تجزیہ کر کے وطن کے حاکموں کی بے عقلی کو بے نقاب کرتا ہے۔ بلکل کا اسلوبِ تحریر و تجزیہ لیکر سے بہت مماثل ہے۔ حالات کی سنگینی اور سفاکی اسے فنوٹھی نہیں بناتی۔ اس کی نگاہ اکثر تمام اہم پیلوؤں پر رہتی ہے اور وہ حالات و ظروف کو کھٹکانے اور نتائج مرتب کرنے کا ہنر جانتا ہے۔ اس کے خیال میں اصلاح کا مدار شخصی نہیں قومی زندگی پر ہوتا ہے جو مسلسل ہوتی ہے۔ مصنف نے اپنے ملک انگلستان کی پورے یورپ پر برتری کے اسباب پر بھی غور کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ برتری اصل میں انگلستان کے امن آشار انقلابِ ذہنی کی رہین منت ہے۔

ہمارا قیاس ہے کہ ماجد نے ترجمہ کے لیے بلکل کی کتاب کا انتخاب (خواہ ایک باب ہی کا) سسی (دو وجوہ کی بنا پر کیا ہوگا۔ اول مصنف کا تشکیکی و تحقیقی میلان جو الحاد تک نہ صرف پہنچتا ہے بلکہ کشفِ حقائق کے لیے اس کا وجود بھی ضروری قرار دیتا ہے، دوسرے مصنف کا اسلوبِ تحریر جو اپنے اندر خاصی متاثر کن ادبی شان رکھتا ہے۔ تاریخ تمدن جلد دوم ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ظاہر ہے کہ ماجد نے اس کے ساتویں باب کا جو خاصا طویل ہے ٹھنڈے ترجمہ ۱۹۱۷ء میں شروع کیا ہوگا اور یہ دور ماجد کے تشکیک و اریاب کے شباب کا دور تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب تھے اور وہ بھی صاحبِ اسلوب، اس لیے کسی صاحبِ اسلوب سے ان کا متاثر ہونا لازمی تھا۔

”تاریخِ اخلاقی یورپ“ کی طرح ماجد نے ”تاریخِ تمدن“ (جلد دوم) کے ساتویں باب کا بھی ملخص ترجمہ کیا ہے یعنی مصنف کے افکار و خیالات کی کامیاب ترجمانی کر دی ہے۔ قبل میں ماجد کے ملخص ترجمے اور اصل انگریزی متن سے چند اقتباسات پیش کیے جلتے ہیں۔ ان اقتباسات سے مصنف کے خیالات کی بھی کسی قدر نمائندگی ہو جاتی ہے،

۱۔ ”لیکن درحقیقت اس صورتِ حال پر حیرت و استعجاب کی مطلق وجہ نہیں بلکہ استعجاب

اس وقت ہونا چاہیے تھا جب صورت حال اس سے مختلف ہوتی۔ اصل یہ ہے کہ اس زمانہ میں ہر شے اس ضعیف الاعتقادی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ ایک تاریخ پر کیا موقوف ہے، سائنس، مذہب، قانون، غرض علم و ادب کا ہر شعبہ اسی کے اثر میں محیط تھا۔ یہ خصوصیت اس زمانہ کے آب و ہوا میں سرایت کیے ہوئے تھی جس میں بوڑھے، پتھے عالم و جاہل سب کا نشوونما ہو رہا تھا۔ بے شبہ کبھی کبھی مستثنیاتِ عامہ کے طور پر ایک آدھ مشکل پیدا ہو جاتا تھا جو شاہراہِ عام سے ہٹ کر معتقدات پر شک و شبہ ظاہر کرنے لگتا تھا۔<sup>۱۱۷</sup>

"But a more careful examination will do much to dissipate this natural astonishment. In point of fact, so far from wondering that such things were believed, the wonder would have been if they were rejected. For in those times, as in all others, every thing was of a piece. Not only in historical literature, but in all kinds of literature, on every subject -- in science, in religion, in legislation -- the presiding principle was a blind and unhesitating credulity. The more the history of Europe anterior to the seventeenth century is studied, the more completely will this fact be verified. Now and then a great man arose, who had his doubts respecting the universal belief."<sup>۱۱۸</sup>

۱۱۷۔ مذہبی رواداری کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مسیحی ملک میں جہاں یہ پیدا ہوئی ان خود نہیں پیدا ہوئی بلکہ دنیوی گروہوں نے اسے زبردستی اہل کلیسا میں پیدا کرایا۔ چنانچہ آج بھی جہاں دنیوی گروہ کو غلبہ نہیں حاصل ہے بلکہ اہل کلیسا بدستور برسرِ اقتدار ہیں، رواداری مفقود ہے اور۔ امر تو قیاس ہی سے خارج ہے کہ قدیم یورپ میں اس قدر دانشندانہ وعادلانہ مسئلہ تک لوگوں کے دماغ کی رسائی ہو سکتی۔<sup>۱۱۹</sup>

"A careful study of the history of religious toleration will prove that in every Christian country where it has been adopted, it has been forced upon the clergy by the authority

<sup>۱۱۷</sup> "تاریخ تمدن" (جلد دوم)، ص ۱۵۷، ۱۵۸

<sup>۱۱۸</sup> "History of Civilization in England (Vol. I)", ص ۳۳۲-۳۳۳

<sup>۱۱۹</sup> "تاریخ تمدن" (جلد دوم)، ص ۱۶۰

of the secular classes. At the present day, it is still unknown to those nations among whom the ecclesiastical power is stronger than the temporal power, and as this, during many centuries, was the general condition, it is not wonderful that, in the early history of Europe, we should find scarcely a trace of so wise and benevolent opinion." ﷺ

۳۔ "جوئیل انجیل و شارحین انجیل کے بڑے بڑے اقتباسات دے کر اپنی قوتِ حافظہ کا بار بار مظاہرہ کرتا ہے اور اسی کے بل پر سب کو اپنا ہم خیال بنا نا چاہتا ہے، لیکن شیکسپیر و بیکن کے معاصر کا طرز استدلال اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ قائل ہے کہ نیس بلکہ اقول سے دلیل لاتا ہے۔ اس کا مناسب استدلال اقوال شارحین بلکہ آیات انجیل تک نہیں ہوتے وہ نظامِ کائنات سے حجت لاتا ہے۔" ﷺ

"Jewel, like all the authors of his time, had exercised his memory more than his reason and he thinks to settle the whole dispute by crowding together texts from the Bible, with the opinions of the commentators upon them. But Hooker, who lived in the age of Shakespeare and Bacon, found himself constrained to take views of a far more comprehensive character. His defence rests neither upon tradition nor upon commentators, nor even upon revelation but he is content that the pretensions of the hostile parties shall be decided by their applicability to the great exigencies of society, and by the ease with which they adapt themselves to the general purposes of ordinary life." ﷺ

۴۔ "باقی حضرات نے تفسیر کی ایک صورت اختراع کی۔ ان کا ارشاد تھا کہ ہر شے کی طرح بادشاہ بھی دو تسلیم کیے جا سکتے ہیں۔ ایک موجود فی الخارج اور ایک معروضی الذہن۔ ہم بیعت گو امام حاضر کے ہاتھ پر کرتے ہیں لیکن باطنی بیعت امام غائب کے ہاتھ پر کرتے ہیں۔" ﷺ

ﷺ History of Civilization in England (Vol. I) حصہ ۳۳۷

ﷺ "تاریخ تمدن" (جلد دوم) ص ۱۶۲

ﷺ History of Civilization in England (Vol. I) ص ۳۴۳-۳۴۲

ﷺ "تاریخ تمدن" (جلد دوم) ص ۱۹۱

"To avoid this, and to reconcile their conscience with their interest, they availed themselves of a supposed distinction between a king by right and a king in possession." ۱۲۴

۵۔ "جارج ثالث کے عہد کی نیرنگیوں کا اس سے بہتر منظر اور کیا ہو سکتا ہے کہ برک جیسا شخص اپنی پبلک زندگی کے پورے تیس سال میں حکومت کی طرف سے بالکل بے نام و نشان یعنی صلہ و ستائش دونوں سے محروم رہا۔ ایک برک ہی پر کیا موقوف ہے یہ تو اس عہد کی امتیاز کا خصوصیت تھی کہ نااہلوں کو فروغ ہوتا تھا اور جو اشخاص اہلیت و قابلیت رکھتے تھے وہ کس پرسی میں پڑے رہتے تھے۔ جس عہد میں ایڈنگٹن، مدیر ادبیٹی فلسفی سمجھا جاتا ہوتا ہے، برک کو کون پوچھ سکتا تھا؟ غالباً سوختہ جاں راچہ بہ گفتار آری۔ بر دیار سے کہ ندانند نظیری ز قیئل" ۱۲۵

"It is certainly no faint characteristic of those times, that a man like Burke, who dedicated to politics abilities equal to far nobler things, should during thirty years have received from his prince neither favour nor reward. But George III was a king whose delight it was to raise the humble and exalt the meek. His reign, indeed, was the golden age of successful mediocrity; an age in which little men were favoured and great men depressed; when Addington was cherished as a statesman, and Beattie pensioned as a philosopher and when in all the walks of public life, the first conditions of promotion were, to fawn upon ancient prejudices, and support established abuses." ۱۲۶

مندرجہ بالا اقتباسات اور اصل انگریزی متن کے تقابیل سے پتہ چلتا ہے کہ ماجد نے مصنف کے مفہوم و معانی کو اردو میں کامیابی سے منتقل کر دیا ہے اور اکثر وہ بیشتر متن کے ساتھ انصاف کیا ہے۔ ماجد کے ترجمہ کردہ پورے باب کی کیفیت یہی ہے۔ بعض جگہ انہوں نے اپنے وسیع لسانی اور ادبی پس منظر سے کام لیا ہے۔ انہوں نے بعض مفہوم کے لیے نوٹوں

۱۲۴ "History of Civilization in England (Vol. I) "، ص ۴۱۳

۱۲۵ "تاریخ تمدن (جلد دوم) "، ص ۲۰۸ - ۲۰۹

۱۲۶ "History of Civilization in England (Vol. I) "، ص ۴۶۶ - ۴۶۷

ترین اردو، فارسی یا عربی تبادلات استعمال کیسے ہیں اور بعض جگہ مماثل نہ رہی صورت حال کے پیش نظر مسلم یا مسلم مذاہب کی اصطلاحات برقی ہیں مثلاً ہو کر کے ذاتی مدبر کے ضمن میں ان کا یہ لکھنا کہ وہ "قال سے نہیں اتول سے دلیل لاتا ہے یا مثلاً باقی نے تقیہ کی صورت اختیار کی اور موجودی الخارج اور محمودی الذہن و الگ الگ شخصیتوں کی پرستش والے جیسے یا امام غائب اور امام حاضر کی شععی اصطلاحات کا استعمال یا برک کی عظمت کو انڈیکشن اور بیٹی کی مستوسطیت پر نمایاں کرنے کے لیے غالب کے مشہور شعر کا ایسا بر محل استعمال کہ مصنف کا مفہوم زیادہ چمک گیا ہے، یہ اسلوب ترجمانی بہت موثر اور دل کش ہے۔ اس طریق کار سے ان ادراک میں انھوں نے جا بجا نائدہ اٹھایا ہے مثلاً ظل سبحانی اسی وقت تک ظل سبحانی تھا جب تک <sup>مثلاً</sup> "غیر مقلدوں کے ساتھ رواداری کا برتاؤ اسی کی جدوجہد سے ہوا" <sup>مثلاً</sup> یا مثلاً ایسی صورت میں بجز اظہارِ قلق و تاسف کے اور کچھ کہنے کا حق نہیں رکھتے ع عید ہوئی ذوق و لے شام کو۔ حالات کی بے اعتباری دیکھو کہ ... جب اس کے داغ میں انحطاط اور عقل و حواس میں اختلال پیدا ہو گیا تو بادشاہ کو اس کی طرف توجہ ہوئی " <sup>مثلاً</sup>۔ یا پھر "نحن دجال" و ہم دجال" کی حقیقت ان پر آئینہ ہو گئی۔ <sup>مثلاً</sup>

البتہ اس ترجمانی میں کہیں کہیں کمی بھی واقع ہوئی ہے۔ چونکہ مصنف نے اپنی کتاب میں جا بجا غیر انگریزی اقتباسات بھی بطور حواشی درج کیے ہیں اس لیے ماہدان کے مفہا، ایم سے واقف نہ ہونے کے باعث انھیں کسر نظر انداز کر گئے ہیں بلکہ ستم یہ ہے کہ انھوں نے اکثر انگریزی حواشی کا بھی ترجمہ یا تلخیص درج نہیں کیا۔ مثلاً انگریزی متن ص ۳۳ پر مصنف نے پادریوں کے اقتیارات میں کمی کے مسئلے پر ایک بہت ضروری حاشیہ لکھا تھا جس سے مترجم نے اعتنا نہیں کیا۔ ایسی متعدد مثالیں اور بھی ہیں۔ بعض اوقات تو متن سے بھی انصاف نہیں ہو سکا، مثلاً مندرجہ بالا پہلے اقتباس میں جہاں مصنف لکھتا ہے کہ اس زمانے میں ہر شخص ضعیف الاعتقادی میں ڈوبی ہوئی تھی وہاں مصنف نے اصل متن میں "as in all others" کا

۱۲۷ تاریخ تمدن (جلد دوم) ص ۱۸۷ <sup>مثلاً</sup> حوالہ سابق ، ص ۲۰۷  
 ۱۲۸ حوالہ سابق ، ص ۲۱۳ <sup>مثلاً</sup> حوالہ سابق ، ص ۱۹۸



اضافہ بھی کیا تھا، یعنی بقول مصنف ضعیف الاعتقادی ہر دور میں رہی ہے اور ہے۔  
ماجد نے اس کا ترجمہ یا ترجمانی نہ کر کے مصنف کے خیال کو محض جزو ادا کیا۔

اصل میں محض ترجمے کی یہی مجبوری ہے کہ آپ مصنف سے کامل انصاف کر ہی نہیں  
سکتے۔ پھر متعدد ایسے مقامات آئے ہیں جہاں مصنف کے خیالات سے اختلاف ضروری  
تھا مگر مترجم نے ایسا کوئی اختلافی حاشیہ درج نہیں کیا۔ بعض مقامات تشریح کے طالب  
تھے لیکن مترجم نے ان سے بھی صرف نظر کیا ہے۔ بہر حال "تاریخ تمدن" جلد دوم پر  
زمانہ کانپور کے کسی مبصر نے تبصرہ کرتے ہوئے مترجمین کو یوں داؤ دی تھی، "مولوی  
عبدالمابھدی۔ اسے اور منشی احمد علی مرحوم کا کوروی کی محنت و جانفشانی قابل داد ہے کہ  
انہوں نے اخلاقی اور عملی فلسفہ کے ادق مسائل کو پانی کر دکھایا ہے۔" لکھتے

محض تراجم کے باب میں ایک درجے میں ماجد کی "منطق (استخراجی و استقرائی)" (۱۹۱۹ء)  
کا نام بھی لیا جاسکتا ہے ایک درجے میں اس لیے کہ ماجد کی یہ کتاب نہ تو خالص ترجمے کے  
ذیل میں رکھی جاسکتی ہے اور نہ تالیف کے ذیل میں۔ اس کا پہلا حصہ یعنی منطق استخراجی پر فیسر  
پی کے رے کی مشہور زمانہ *Text Book of Deductive Logic* کا کسی قدر محض ترجمہ  
(بہ حذف و اضافہ قلیل) ہے جب کہ اس کا دوسرا حصہ جو منطق استقرائی سے متعلق ہے مولوی  
محمد حسین کی مشہور تالیف "رسالہ منطق استقرائی" (۱۸۸۷ء) کا کم و بیش چر بہ ہے۔ یہ کہنا شاید  
غلط نہ ہوگا کہ ماجد کی علمی کاوشوں میں ان کی "منطق (استخراجی و استقرائی)" کا پایہ سب سے  
نیچے ہے اور ہم یہ کہہ کر شاید کسی ناانصافی کا ارتکاب نہیں کر رہے کہ اس کتاب کا ماجد سے  
انتساب ان کے لیے کسی طرح بھی باعث فخر نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کتاب کا  
کم و بیش سارے کا سارا مال یا تو علی گوہر کی "منطق استخراجی" سے ماخوذ ہے جو پی کے رے  
کی مذکورہ بالا کتاب کا پہلا مکمل ترجمہ ہے، جسے پنجاب یونیورسٹی کے ایما پر اردو میں ڈھالا  
گیا اور جو ۱۸۹۹ء میں مفید عام پریس لاہور سے شائع ہوئی، یا پھر مولوی محمد حسین کے مذکورہ  
بالا رسالہ سے۔ اس ضمن میں تفصیل تو بعد میں پیش کی جائے گی، پہلے یہ جاننا ضروری ہے

کہ اس باب میں ماجد کا اپنا موقف کیا ہے۔ ”آپ بیٹی“ میں انھوں نے لکھا ہے :  
 ”میں نے اپنے فن میں خالص ترجمہ نہیں کیا بلکہ ایک دو انگریزی کتابوں کو اپنا کر ایک مستقل  
 کتاب منطق استخراجی و استقرائی پر تیار کر دی۔“ ۳۲

”منطق (استخراجی و استقرائی)“ کے دیباچے میں ماجد لکھتے ہیں: ”بروفیسر پی کے رے  
 کی ”ٹیکسٹ بک آف ڈیڈ کنٹولاجک“ ایک مشہور درسی کتاب ہے جو ہندوستان کے اکثر کالجوں  
 میں زیر درس رہتی ہے۔ اس کا ایک ترجمہ عرصہ ہوا پنجاب یونیورسٹی نے شائع کر دیا تھا۔  
 موجودہ کتاب بھی اسی کا ترجمہ ہے لیکن اس ترجمہ کو تالیف کتنا زیادہ قدرین صحت ہو گا، اس  
 لیے کہ:-

۱- اس میں لفظی ترجمہ کی پابندی ایک مقام پر بھی نہیں کی گئی ہے بلکہ مصنف کے مطالب  
 کو اردو میں ادا کر دیا گیا ہے۔

۲- بہت سادہ جو قہدیوں کے لیے غیر ضروری معلوم ہوا حذف کر دیا گیا ہے۔

۳- بعض مثالیں نئی اضافہ کر دی گئی ہیں۔

تاہم نا شکری ہوگی اگر مترجم اول کی محنت کا اعتراف نہ کیا جائے۔ ترجمہ لڑاکے  
 وقت ترجمہ سابق پیش نظر تھا اور اگر وہ پیش نظر نہ ہوتا تو مترجم ثانی کی زحمتموں میں (خصوصاً  
 مصطلحات کے متعلق) بہت کچھ اضافہ ہو جاتا۔“ ۳۳

واقع رہے کہ ماجد کی اس کتاب کے سرورق پر کتاب کے نام کے نیچے یہ توضیحی جملہ  
 بھی لٹا ہے جو اہم ہے یعنی ”منطق (استخراجی و استقرائی)“ برنٹائے منطق استخراجی مصنف  
 پروفیسر پی کے رے در سالہ منطق استقرائی مصنف مولوی محمد حسین صاحب“

ماجد اپنی کتاب کے دیباچے میں مترجم اول کی محنت کا اعتراف اور ان کے استفادے  
 کا ذکر کرتے ہیں مگر یہ ہرگز نہیں بتاتے یا جتنا چاہتے کہ وہ مترجم اول کون ہے جس کا ترجمہ  
 ان کے پیش نظر تھا یہ مترجم اول علی گوہر ایم ایس جن کا ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ ماجد کی ”منطق“ کے علی گوہر  
 کے ترجمے یعنی ”منطق استخراجی“ اور مولوی محمد حسین کے رسالہ ”منطق استقرائی“ سے

تقابل کے بعد صاف پتہ چل جاتا ہے کہ ماجد کا "آپ بیتی" میں اس کے تالیف ہونے کا اعلان کسی طرح بھی درست نہیں۔ یہ اکثر مقامات پر ان دونوں کتابوں کا ہوموچر ہے جبکہ بعض مقامات پر صرف چند لفظی تغیرات کیے گئے ہیں یا بعض مثالیں یورپی پس منظر کے بجائے ہندوستانی پس منظر سے دے دی گئی ہیں۔ اصطلاحات بھی کم و بیش ساری کی ساری علی گوہر ہی کے رسالے سے اخذ کی گئی ہیں (اگرچہ خود علی گوہر کی اکثر اصطلاحات عربی میں منطوق پر لکھی گئی کتب سے اخذ کی گئی ہیں) یا مثلاً چند اصطلاحات ڈچٹی نذیر احمد کی "مبادی الحکمتہ" سے۔

"دُنیا کے تمام علوم و فنون کی طرح منطق نے بھی تدریجی طور پر ترقی کی ہے۔ ابتدا وہ جس بسیط حالت میں تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب افلاطون نے انسان کی یہ تعریف کی کہ وہ "ایک حیوان ہوتا ہے جس کے دو پاؤں ہوتے ہیں اور پر نہیں ہوتے تو حکیم دیوجانس کلیبی نے ایک بال و پر شکستہ مرغ لاکر اس کی مجلس میں چھوڑ دیا اور کہا "یہ افلاطون کا انسان" ہے، لیکن افلاطون کے بعد ہی اس فن نے حیرت انگیز ترقی کی اور ارسطو نے اس کو ایک مستقل کتاب کی صورت میں مدون کیا جس میں آٹھ باب تھے اور ہر باب ایک مستقل موضوع پر مشتمل تھا۔

ارسطو کے بعد مسلمانوں نے اس میں خاص تغیرات کیے جن میں سب سے بڑا تغیر یہ تھا کہ خطابتِ شاعری اور جمل جو درحقیقت منطوق کے اجزا نہ تھے اور جن کو ارسطو نے منطق میں داخل کر دیا تھا، ان کو خارج کر دیا اور معقولاتِ عشرہ کی بحث کو بھی جو الیات سے متعلق تھی، منطق سے نکال دیا۔ اس کے علاوہ بعض خاص مباحث کا اضافہ بھی کیا مثلاً عکس نقیض کی بحث... اور قیاس شرطی جو ارسطو کے ہاں بالکل نہ تھا، بوعلی سینا نے ایجاد کیا۔ ان تمام باتوں کے ساتھ ایک سب سے بڑا تغیر یہ کیا کہ اس فن کے دو بڑے حصے قرار دیے، تصورات اور تصدیقات جس سے اس فن کی صورت بالکل بدل گئی۔" ۱۳۳

منطق استخراجی میں پہلے مقدمات مذکور ہوتے ہیں اور پھر نتائج اس لیے عمل ذہنی کی ترتیب نزولی ہوتی ہے۔ جبکہ منطق استقرائی میں پہلے ایک جزئی واقعہ بیان کیا جاتا ہے اور پھر اس کے قانون کلی کی جستجو کی جاتی ہے۔ استخراج و استقرا دو الگ الگ طرق استدلال ہیں اس لیے اہل یورپ نے اس کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے۔ قدیم منطق کے اکثر مسائل منطق استخراجی میں شامل ہیں جو قیاس پر مبنی ہئے اور قیاس سے آگے منطق استقرائی کا آغاز ہوتا ہے جس میں استقرا پر تمثیل اور مفالطات وغیرہ کے مباحث شامل ہیں۔

اُردو میں منطق کے موضوع پر سب سے پہلے قذیل نے قلم اٹھایا ہے مگر اس ضمن میں پہلی نمائندگی و لحاظ اور قابلِ مطالعہ کتاب ڈپٹی نذیر احمد کی "مبادی الحکمتہ" تھی جس میں منطقی مباحث کو پائی کر دیا گیا ہے یہ الگ بات ہے کہ اصلاً یہ کتاب بتدیوں کے لیے لکھی گئی۔ ڈپٹی صاحب منطق کی افادیت کا ذکر اپنے دیباچے میں اس طرح کرتے ہیں: "دعوے کا اثبات، حق کا مطالبہ، استحقاق کی حفاظت، دلیل کی استواری، مطلب کی تائید، اعتراض کی تردید، الزام کا دفعیہ، فریب کی پردہ داری، مغالطہ کا افشاحی کہ احقاقِ حق و البطل باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ یہی حاجت دیکھ کر میں نے اس رسالہ اُردو میں ضروری مسائل علم منطق جمع کیے۔ باتیں وہی ہیں جو قطبی یا اس سے فروتر کتابوں میں ہیں، طرزِ ادا میرا ہے اور ایک انگریزی رسالہ منطق افضل العلماء ایم کیمن صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا کچھ اس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی مل کر ایک شانِ خاص پیدا ہو گئی ہے" ۱۳۵ھ

انیسویں صدی کے اواخر میں انجمن پنجاب لاہور کی جانب سے بہت سی مفید کتابیں فلسفہ و منطق یا علم النفس پر شائع کی گئیں جن میں سے اکثر مترجم و ماخوذ تھیں؛ چنانچہ اس ضمن میں ٹامس ڈول کی کتاب "اصول علم منطق قیاسی" کے نام سے اُردو ترجمہ لالہ مدن گوپال اور لالہ آیاز ام نے کیا جو انجمن پنجاب نے ۱۸۷۹ء میں شائع کیا۔ یہ منطق پر ابتدائی نوعیت کی کتاب تھی۔ ترجمے میں وہ روانی، شگفتگی اور سلاست کم ملتی ہے جو عموماً مستحسن ہوتی ہے۔ ترجمہ کے لیے مغلق اور یحییہ طرزِ بیان اپنایا گیا ہے۔ دو مختصر نمونے قابلِ ملاحظہ ہیں:

۱۔ " وہ قضایا موجبہ سخن میں کہ موضوع کلی متواظی یا عرض مجرد ہے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول ملفوظ دوسرا معقولہ۔ قضیہ ملفوظہ میں طرف کی تعمیم یا جزئی تعمیم کا اظہار ہوتا ہے۔ قضیہ معقولہ میں یا تو صرف لازم و اعراض کی صراحت ہوتی ہے یا قضیہ کی تعمیم کے ساتھ ان دونوں کا بیان ہوتا ہے۔ ملفوظہ سے صرف اسی قدر مفہوم ہوتا ہے جو لفظ کے معنوں سے ظاہر ہے، مثلاً کل انسان ناطق ہیں، کل مثلث تین ضلع رکھتے ہیں۔ برخلاف اس کے قضیہ معقولہ میں ایسے امور بھی شامل ہوتے ہیں جو صرف نام سے ظاہر نہیں ہوتے، جیسے مثلث کے تمام زوایا کا مجموعہ دو قائموں کے برابر ہوتا ہے۔" ۱۳۶

ب۔ " قیاس متعلقہ اس کو کہتے ہیں جس میں ایک یا دونوں مقدمے قضایا سے متصل ہوں اگر صرف ایک مقدمہ متصل ہے تو دوسرا مفرد ہونا چاہیے۔ اگر دونوں مقدمے متصل ہیں تو قیاس میں اگر صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہونا چاہیے ورنہ قیاس باضابطہ نہ ہوگا۔" ۱۳۷

دوسری کتاب "رسالہ منطق استقرائی" (مصنف مولوی محمد حسین) ہے جس سے ماخذ نے صرف استفادہ نہیں کیا بلکہ کم و بیش ساری ساری عبارات بردارنی اختیار نقل کر لی ہے۔ یہ کتاب بیشتر نامس ذرا، جو نوز اور مل کی کتب منطق سے ماخوذ ہے۔ یہ اردو میں "منطق استقرائی" پر پہلی کتاب ہے۔ خود مصنف کو اس بات کا احساس تھا چنانچہ اس نے اس اردو کتاب کے انگریزی دیباچے میں لکھا ہے:

"This humble treatise is the first which will give to the inhabitants of this country an idea of the nature of the Baconian methods and modern philosophical investigations and which will show them for the first time the grounds upon which European scientific knowledge rests, the methods by which it has been built up and the defects from which it must be free." ۱۳۸

۱۳۶ منطق قیاسی، ص ۵۳ ۱۳۷ حوالہ سابق، ص ۱۰۷

۱۳۸ رسالہ منطق استقرائی، دیباچہ انگریزی، ص - تدارد

ماجد کے زیر نظر ترجمے کا چونکہ صرف پہلا حصہ رہے کی انگریزی کتاب کا ترجمہ ہے جب کہ دوسرا حصہ جو منطق الاستقرائی سے متعلق ہے مولوی محمد حسین کی مذکورہ بالا کتاب کی کم و بیش نقل ہے اس لیے یہ دوسرا حصہ ہمارے زیر نظر موضوع ترجمہ سے متعلق نہیں۔ چنانچہ ہم ماجد اور مولوی محمد حسین کی کتب سے محض ایک ایک نمونہ پیش کر دیتے ہیں جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ بہارا دعویٰ صداقت سے بعید نہیں اور یہ کہ ماجد نے مصنف کے چھ کے چھ باب برادنی تغیر نقل کر لیے ہیں۔ تبدیلی صرف اس قدر ہے کہ کہیں کہیں مولوی محمد حسین کی مستعملہ اصطلاحات کو بدل دیا ہے یا چند سطر ہی حذف کر دی ہیں یا ایک آدھ جملہ اپنی طرف سے بڑھا دیا ہے۔ مثالیں ملاحظہ ہوں۔ پہلے ماجد کی "منطق" سے مثال دیکھیے:

۱۔ "باب اول میں بیان کیا گیا تھا کہ بعض وقت ایک حادثہ کا ظہور چند شرائط پر منحصر ہوتا ہے ان شرائط میں بعض موجبہ اور بعض سالبہ ہوتے ہیں۔ مثلاً آگ کا جلنا نقطہ دیا سلانی کے لگانے یا ایندھن کے ہونے پر منحصر نہیں بلکہ ہوا (اکسیجن) کے وجود پر اور اسی طرح پانی کا نقطہ غلیماں دو اسباب پر منحصر ہے، پانی کی حرارت اور ہوا کے دباؤ پر اور چونکہ ہوا کا دباؤ مختلف موسموں اور مختلف بلندیوں میں بدلتا رہتا ہے اس لیے پانی حرارت کے ایک درجہ پر ہمیشہ جوش نہیں کھاتا مثلاً جب ۵۰ فٹ اونچے چڑھتے ہیں تو نقطہ غلیماں ایک درجہ کم ہو جاتا ہے۔ سطح سمندر پر پانی ۲۱۲ درجہ فارن ہائٹ پر جوش کھاتا ہے لیکن مرنٹ ہیلنک (جو پاپس کی ایک چوٹی ہے) پر ۱۸۵ درجہ پر جوش کھاتا ہے" ۱۳۹

اب مولوی محمد حسین صاحب کی کتاب کا درجہ ذیل اقتباس دیکھیے اور اندازہ کیجیے کہ ماجد اپنی جس کتاب کو تالیف کر رہے ہیں اس کا تمام حصہ کم و بیش نقل ہے:

"باب اول میں بیان کیا گیا تھا کہ بعض اوقات ایک حادثہ کا ظہور چند شرائط پر منحصر ہوتا ہے۔ ان شرائط میں سے بعض موجبہ اور بعض سالبہ ہوتی ہیں، مثلاً آگ کا جلنا دیا سلانی کے لگانے یا ایندھن کے ہونے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہوا کے وجود اور صحیح تر

آکسیجن کے وجود پر۔ اور اسی طرح سے پانی کا نقطہ غلیماں دو اسباب پر منحصر ہے یعنی پانی کی حرارت اور ہوا کے دباؤ پر اور چونکہ ہوا کا دباؤ مختلف مسموں اور مختلف بلندیوں میں بدلتا رہتا ہے اس لیے پانی حرارت کے ایک درجہ پر ہمیشہ جوش نہیں کھاتا جبکہ ۵۹۰ فٹ اونچے چڑھتے ہیں تو نقطہ غلیماں ایک درجہ کم ہو جاتا ہے، سطح سمندر پر پانی ۲۱۲ درجہ فارن ہائیٹ پر جوش کھاتا ہے لیکن مونٹ بلینک (جو الپس کی ایک چوٹی ہے) پر ۱۸۵ درجہ پر جوش کھاتا ہے۔

جہاں تک پی کے رے کی "Text Book of Deductive Logic" کے اردو ترجمہ کا تعلق ہے، اس باب میں بھی ماجد نے محض علی گوہر کے اسی کتاب کے ترجمے (۱۸۹۹ء) میں محض چند لفظی تصریحات کیے ہیں۔ کہیں کچھ حصہ حذف کر دیا ہے اور کہیں بڑے عظیم کے مقامی علمی و تمدنی پس منظر کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض مثالیں درج کر دی ہیں۔ قرآن اور شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ ماجد نے بیشتر علی گوہر کے اردو ترجمے ہی کو اپنا لیا ہے اور اس ترجمے سے بے نیاز ہو کر خود اپنے طور پر انگریزی متن کا ترجمہ کرنے کی زحمت نہیں کی۔ چنانچہ پہلے انگریزی کتاب سے اصل متن کے اقتباس، پھر علی گوہر کا ترجمہ اور آخر میں ماجد کا ترجمہ درج کیا جاتا ہے جس سے ہمارے موقف کی صداقت واضح ہو سکے گی۔ پہلے "باب اول" سے انگریزی اقتباس ملاحظہ ہو جس میں منطق کی تعریف یوں کی گئی ہے:

"Logic may be defined as the science of the regulative principles of thought, that is, the science of the axioms and laws to which thought must conform in order that it may be valid. The word science means coherent or systematised knowledge as distinguished from unconnected and detached knowledge. Thus Algebra is a science or a consistent body of knowledge of number, that is, of numbers and their relations; geometry is a science or a system of knowledge of space, that is, of the modes of space and their properties; physics is a science of the general properties of matter, while a register of births and deaths or of the observations of atmospheric temperature and pressure, is not a science but a mere

collection of unconnected knowledge of individual subjects and particular facts." ۱۳۱

ترجمہ علی گوہر: منطق فکر کے ناظم اصولوں کا نام ہے یعنی ان علوم متعارفہ اور قوانین کا علم جن کی رعایت سلامت فکر کے لیے ضروری ہے۔ علم سے مراد مربوط یا مرتب مجموعہ معلومات ہے۔ جو مجموعہ معلومات غیر مربوط یا بے ترتیب اور بے تعلق ہو، اس کو اصطلاح میں علم نہیں کہتے، یعنی وہ حکمت کی شاخ نہیں۔ مثلاً جبر و مقابلہ علم ہے یعنی مربوط مجموعہ معلومات ہے، عدد کی بابت یعنی اعداد اور ان کے باہمی تعلقات کی بابت۔ ہندسہ علم ہے یا مرتب نظام معلومات ہے، فضا کا یعنی فضا کی اوضاع اور ان کے خواص کا۔ طبیعیات علم ہے مادہ کے خواص عامہ کا۔ برخلاف اس کے پیدائش اور موت کا رجسٹر یا کارہ ہوا کے دباؤ یا گرمی سردی کی کیفیتیں جو وقتاً فوقتاً مشاہدہ کر کے تحریر کی جائیں علم نہیں ہیں بلکہ محض فردی مضامین اور خاص واقعات کا غیر مربوط اور بے تعلق مجموعہ معلومات ہے۔ ۱۳۲

ترجمہ عبد الماجد دریا بادی: منطق نام ہے فکر کے قوانین ناظمہ کا۔ یعنی ان علوم متعارفہ اور قوانین کا علم جن کی رعایت سلامت فکر کے لیے ضروری ہے۔ اس تعریف کا ہر لفظ تشریح طلب ہے۔ جس کی تشریح ذیل میں کی جاتی ہے۔

”علم سے مراد مربوط یا مرتب مجموعہ معلومات ہے جو مجموعہ معلومات غیر مربوط یا بے ترتیب اور بے تعلق ہو اس کو اصطلاح میں علم نہیں کہتے یعنی وہ حکمت کی شاخ نہیں، مثلاً جبر و مقابلہ علم ہے یا مربوط مجموعہ معلومات ہے اعداد اور ان کے باہمی تعلقات کی بابت۔ ہندسہ علم ہے یا مرتب نظام معلومات ہے فضا کی اوضاع اور ان کے خواص کا۔ طبیعیات علم ہے مادہ کے خواص عامہ کا۔ برخلاف اس کے پیدائش اور موت کا رجسٹر یا کارہ ہوا کے دباؤ یا گرمی سردی کی کیفیتیں جو وقتاً فوقتاً مشاہدہ کر کے تحریر کی جائیں علم نہیں

۱۳۱ پی کے رے: "Text Book of Deductive Logic" ص ۱

۱۳۲ علی گوہر ایم۔ اے (مترجم): "منطق استخراجی" ص ۱، ۲



یہ بلکہ محض متفرق مضامین اور مخصوص واقعات کا غیر مربوط اور بے تعلق مجموعہ معلومات ہے۔  
 علی گوہر اور عبدالمجید دریابادی کے ترجمہ کردہ مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابل سے صاف  
 دیکھا جاسکتا ہے کہ ماجد نے علی گوہر کے ترجمے کو، سوائے ایک دو جگہ لفظی تغیر کرنے کے،  
 سارے کا سارا اپنا لیا ہے۔ مثلاً علی گوہر نے "Principles" کا ترجمہ "اصول" کیا ہے اور  
 ماجد نے "قوانین"، اسی طرح علی گوہر نے "individual subjects" کا ترجمہ "فردی مضامین" کیا  
 ہے اور ماجد نے "متفرق مضامین"۔ کم و بیش سارے پہلے باب کی کیفیت یہی ہے۔ یا مثلاً  
 کہیں علی گوہر نے ترجمہ کرتے وقت "ناسق" لکھ دیا تو ماجد نے اس کی جگہ "میسار" کر دیا۔  
 علی گوہر نے "نفسیاتی کیفیت" لکھ دیا تو ماجد نے "فعلیتِ نفس"، علی گوہر نے "اعتراف" لکھا  
 تو ماجد نے "ایقرار"، علی گوہر نے "اس سے پایا جاتا ہے" لکھا تو ماجد نے اسے "اس سے  
 یہ بات صاف ہو جاتی ہے" لکھ دیا۔ پھر بعض جگہ جس طرح علی گوہر نے اصل متن کے عدم تنبیہ میں  
 مثالوں کے ضمن میں جان اور چیز کی جگہ زید اور بکر لکھا ہے، بالکل ویسے ہی ماجد نے زید اور بکر  
 ہی لکھا ہے۔ البتہ ماجد نے بعض جگہ اصل متن کا ترجمہ کرتے وقت بعض دفعات سرے سے  
 حذف کر دی ہیں جو علی گوہر کے ترجمے میں کاملاً موجود ہیں۔

بعض جگہ مثالوں کے ضمن میں جیسا کہ ہم پہلے لکھ آئے ہیں، ماجد نے کسی قدر جہاد سے  
 کام لیا ہے چنانچہ ذیل میں پہلے انگریزی متن ملاحظہ ہو اور پھر علی گوہر اور ماجد کا ترجمہ۔ لیکن  
 یہ بات بہر حال سامنے کی ہے کہ ماجد نے ترجمہ نہیں کیا بلکہ علی گوہر کی عبارت میں ادنیٰ تغیر  
 کر کے 'کاملاً اپنا لیا ہے'۔

"A name may be defined as a sign for a thing or things. More accurately, it is a word or a combination of words signifying some object of thought -- something real or imaginary, mental or material, substantive or attributive, phenomenal or noumenal. For example, the words "animal, plant, flower, table, paper, chair are names of real things while the words centaur, golden mountain etc. are names standing for imaginary objects ..."

ترجمہ علی گوہر: ہم نام کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ نام ایک علامت ہے جو ایک شے یا کئی اشیاء کے واسطے مقرر کی جائے اور اس سے بھی صحیح تر یوں سمجھو کہ نام ایک لفظ یا مجموعہ الفاظ ہے جس سے کوئی مکثور (مادہ فکر) سمجھ میں آتا ہے۔ وہ مادہ واقعی چیز ہو یا دمہمی، نفسانی ہو یا مادی، ذاتی ہو یا صفاتی، شہودی ہو یا وجودی۔ مثلاً الفاظ حیوان، پودا، پھول، میز، کاغذ، کرسی واقعی چیزوں کے نام ہیں اور سنطار، کوہ زر وغیرہ ایسے نام ہیں جن سے وہی اشیاء سمجھ میں آتی ہیں۔ ۱۲۵

ترجمہ عبدالماجد دریا بادی: ہم نام کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ نام ایک علامت ہے جو ایک شے یا کئی اشیاء کے واسطے مقرر کی جائے۔ اس سے بھی صحیح تر یوں سمجھو کہ نام ایک لفظ یا مجموعہ الفاظ ہے جس سے کوئی مکثور (مادہ فکر) سمجھ میں آتا ہے خواہ وہ مکثور واقعی چیز ہو یا دمہمی، ذہنی ہو یا مادی، ذاتی ہو یا صفاتی، شہودی ہو یا وجودی مثلاً الفاظ حیوان، پودا، پھول، میز، کاغذ، کرسی واقعی چیزوں کے نام ہیں اور عنقا، ہما وغیرہ ایسے نام ہیں جن سے وہی اشیاء سمجھ میں آتی ہیں۔ ۱۲۶

اوپر کے ترجمہ شدہ دونوں اقتباسات میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ علی گوہر نے "Centaur" اور "Golden Mountain" کی دیومالائی اصطلاحات قائم رکھی ہیں، جبکہ ماجد نے ان مغربی اصطلاحات کی بجائے مشرقی علامات یعنی عنقا اور ہما استعمال کی ہیں۔ محض ان چند مثالوں ہی سے جہاں اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے علی گوہر کے ترجمے سے استفادہ نہیں کیا بلکہ پوری کتاب بہ ادنیٰ تغیر (حذف، اضافہ) نقل کرتی ہے، علاوہ انہیں ان کے اس دعوے میں بھی کوئی صداقت نظر نہیں آتی کہ ان کی کتاب ترجمے سے زیادہ تالیف کے حکم میں داخل ہے اور یہ کہ اس میں ایک مقام پر بھی "لفظی ترجمے کی پابندی نہیں کی گئی۔" محض ایک دو مثالیں اضافہ کر دینے، کچھ حصہ حذف کر دینے یا چند مثالوں کا پس منظر بدل دینے سے ترجمہ تالیف کے شعبے میں داخل نہیں

۱۲۵ علی گوہر ایم اے (مترجم)، "منطق استخراجی"، ص ۳۲

۱۲۶ عبدالماجد دریا بادی، منطق (استخراجی و استقراری)، ص ۲۹

ہوجاتا۔

یہاں منطق کی اصطلاحات کا سوال تو یہاں بھی سوائے چند مقامات کے ماجد نے تمام کی تمام اصطلاحات وہی اپنائی ہیں جو علی گوہر نے استعمال کی ہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ اردو میں علمی اور منطقی اصطلاحات کا چونکہ کوئی اور ذخیرہ نہیں تھا اس لیے مجبوراً ماجد نے علی گوہر سے اصطلاحات اخذ کر لیں۔ یہ بات اس لحاظ سے تو درست ہے کہ اگر وہ شوقِ اصطلاحات سازی میں "مقامیت پسندی" کا ثبوت دیتے تو ان کی کاوش کا وہی حشر ہوتا جو منطق پر قیقل کی کتاب کا ہوا کیونکہ اس میں قیقل نے مصطلحات متعارفہ مثلاً تصدیق، محمول، سالبہ، عموم و خصوص مطلق، حد، موضوع علم، خاصہ، موضوع، موجبہ، جزئی، معنی اور بتائیں وغیرہ کی جگہ علی الترتیب جیوں تیوں، بھر پور، پورا توڑ، اکہری، اونچ نیچ، اصل، اصل، ٹھکانہ، اپنا اپنا کام، بول، پورا جوڑ، اچھوتی، مراد کا گھر اور مادہ اور وہ اور جیسی ان گھڑ اور کم معنی اصطلاحات استعمال کی تھیں لیکن علی گوہر کی کتاب سے اکیس سال بعد ترجمہ کرتے ہوئے سوائے چند ایک کے مترجم اول ہی کی ساری مغلق ترکیب و اصطلاحات کا قائم رکھتا اور وہ بھی اس حالت میں جب فارسی اور عربی کا چلن متحدہ ہندوستان سے نہایت تیزی سے ختم ہوتا جا رہا تھا، سوائے سہل انگاری کے اور کچھ نہیں۔ بہر حال، ماجد نے علی گوہر کی مستعملہ جن چند اصطلاحات کو بدلنا اس کی تفصیل یہ ہے۔ یہ واضح رہے کہ ماجد کی بعض زیر نظر تبدیل کردہ اصطلاحات بلاشبہ زیادہ روال اور ٹیک ہیں بہ نسبت علی گوہر کی مستعملہ اصطلاحات کے۔

علی گوہر کی استعمال کردہ اصطلاحات	ماجد کی استعمال کردہ اصطلاحات
علم النفس	نفسیات
علم حسن	جمالیات
علم دین	الہیات
علم طبقات الارض	ارضیات
علم نباتات	نباتیات

علی گوہر کی استعمال کردہ جن اصطلاحات کو ماجد نے من و عن اپنا لیبے ان میں سے چند ایک درج ذیل ہیں: انتاج بدیسی، انتاج استقرائی، قضیہ، اصطفا (جوب) ، اصول موافقت یا تطبیق مع الخارج، تعبیر (معبر منہ) قضیہ، وسعت سبک، مسئلہ مجموعیت و منطوق قضایا، ارتفاع نقیضین، مدلول، مدخل، قضایاے مفردہ، قضایاے مرکبہ، المنزجیا مثالیہ، محتمل الضدین، محتمل ثلاث اجداد، محتمل اضداد کثیرہ، قیاسیات، مجنولہ یا منوی اگر کن برابا، دہاقینی، شعاعیہ، فیوقہ، انفحام الذہول، القتراح المسؤل، دلیل مرافعی تعظیم المستندین العظام، طرق طرد، استقراساج اور تقابیل یا عکس نقیض وغیرہ۔

اب آخری سوال یہ ہے کہ ماجد کا ترجمہ کیسا ہے تو اصل سوال یہ بتا ہے کہ علی گوہر کا ترجمہ کیسا ہے۔ چونکہ ماجد کا ترجمہ اصلاً علی گوہر کے ترجمے کی نقل ہے اس لیے اس کے محاسن یا معائب پر گفتگو ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

ماجد کے زیر نظر ترجمے کی افادیت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس میں منطوق استخراجی و استقرائی دونوں پر یکجا مواد مل جاتا ہے اور بس۔ ان سے کہیں بہتر اجتہاد کا ثبوت تو ان کے معاصر میر عالم علی خاں نے فراہم کیا تھا جن کی منطق جدید (۱۹۱۹ء) میں مستملہ عربی اصطلاحات سے الگ بعض زیادہ صاف اور رواں اصطلاحات اپنائی گئی تھیں مثلاً طریق طرد کی بجائے قاعدہ موافقت وغیرہ۔

مندرجہ بالا انگریزی کتب کے ملخص ترجموں کے علاوہ ماجد نے متعدد مضامین کے بھی ملخص ترجمے کیے جن میں سے کچھ شائع ہوئے اور کچھ شائع نہ ہو سکے۔ مثلاً مل کی "لبرٹی" کا ملخص ترجمہ "ہمدرد" کے اوراق میں شائع نہ ہو سکا۔ مگر بعض مضامین مثلاً مل ہی کے دو مضامین "شاعری اور اس کے اصناف" اور "تمدن" اور موسیو جیرارڈ کا مضمون "تمدن خطرہ میں" بالترتیب "الندوہ" جنوری ۱۹۱۰ء "الندوہ" جون ۱۹۱۱ء اور جنوری ۱۹۱۲ء

۱۲۷ علی گوہر ایم اے (مترجم) "منطق استخراجی" ، ص ۱۶

۱۲۸ عبدالماجد دریا بادی، منطق (استخراجی و استقرائی) ، ص ۱۰

اور "السلال" ۱۰ ستمبر ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئے۔ ان تینوں مضامین میں تل کا مضمون "تمدن" جو اس کے مشہور مضمون "Civilization" کا ملخص اردو ترجمہ ہے، برابر اہم ترین ہے۔ لہذا اب ہم اس مضمون کے مشمولات اور ماہد کے اسلوب ترجمہ کا اجمالی ذکر کرتے ہیں۔

"تمدن" میں ملنے بڑے حکیمانہ انداز میں تمدن کے عناصر پر ترکیبی اور اس کے نتائج و عواقب سے بحث کی ہے اور چونکہ اقوام و ملل قدم قدم پر اس کی نہایت گہری نظر تھی اس لیے وہ واقعات تاریخ سے بہت مفید نتائج نکالتا ہے۔ اس کے نزدیک علم و تمدن ابتدا چند افراد تک محدود ہوتا ہے اور عوام بجز ایک نہایت جزئی صورت کے ان سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ علاوہ انہیں اگر عوام کی رسائی ان تک ہوتی بھی ہے تو چونکہ اس کے عام افراد میں اشتراک و تعاون کا مادہ ہی نہیں ہوتا اس لیے ذی اقتدار جماعت کے مقابلے میں ہمیشہ ان کو ناکامی ہوتی ہے جبکہ رفتار تمدن میں ترقی کے ساتھ دولت کی تقسیم اور علم کی اشاعت عوام میں برصغیر جاتی ہے لیکن جہاں یہ تمتع اور خیر کا دائرہ پھیلتا ہے وہیں بقول تل حادثہ یہ ہوتا ہے کہ خرد کی اہمیت روز بروز گھٹتی جاتی ہے۔ بہر حال ترقی تمدن کا کوئی معیار اشتراک و معاونت کی صلاحیت سے بڑھ کر نہیں۔ مل کے خیال میں وحشی قبائل باوجود قوی اور ذہین ہونے کے اسی وجہ سے شکست کھا جاتے ہیں جبکہ معاونت کا سابق تقسیم عمل کی درس گاہ میں ملتا ہے۔ اپنے عہد (انیسویں صدی) کے تمدن کا ذکر کرتے ہوئے تل لکھتا ہے کہ معاشرتی زندگی کی تاریخ میں یہ عظیم ترین، عمیق ترین اور کامل ترین ہے اور اس قسم کے انقلاب کی کوئی نظیر گذشتہ زمانے میں نہیں ملتی۔ اس کے خیال میں قوت کے مرکزوں میں قطعی تغیر ہو گیا ہے اور جو لوگ ایک صدی پیشتر کے انگریزی دستور پر عمل درآمد کے خواہش مند ہیں، وہ اختلاف تغیر کے اسباب کو بالکل نظر انداز کر گئے ہیں۔

تل نے جہاں تمدن کے مثبت نتائج سے بحث کی ہے وہیں اس کے منفی اثرات کی بھی بخوبی نشان دہی کی ہے۔ بلکہ اس نے منفی اثرات کا اس قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے کہ لگتا ہے کہ وہ عہد جدید کے تمدن سے اتنا خوش نہیں۔ اس نے دلائل اور حقائق کی ایسی سچی تصویر پیش کی ہے کہ اس کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ اس کے خیال میں تمدن کی ترقی بلند تہمتی کے زوال

کاباعت بنتی ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ہی انفرادی معرکہ آرائیوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لوگوں میں اخلاقی زنا تہ پین پیدا ہو جاتا ہے۔ تعلیم عام (Mass Education) کے باعث سطحیت کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔<sup>۱۲۹</sup> عمادِ جدید میں اخبارات نے بہت قوت حاصل کر لی ہے اور سطحی مصنفین اپنے کچھ کچھ خیالات اس میں تو اتر سے شائع کر کے ادیب شیر بن بیٹھے ہیں۔ "ان ہفتوں کو جنہیں وہ خیالات سے تعبیر کرتے ہیں، تصانیف سے قبل اخبارات و رسائل کے ذریعے شائع کر دیتے ہیں اور پبلک کی تشبیہ تو درحقیقت اس آرام طلب و عیش پسند شخص سے دی جاسکتی ہے جو اپنے فرائض سے متعلق بھی خود اپنی طبیعت پر زور نہیں دیتا۔"<sup>۱۳۰</sup> واضح رہے کہ مل کے بعد آنے والے یورپ کے ممتاز دانشور شپننگرنے بھی اپنی معرکہ الآرا کتاب "The Decline of the West" میں پریس کے منفی رول پر تفصیلی گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ آج ہم پریس کے توپ خانے کی زد میں اس قدر مرعوب اور مظلوم زندگی بسر کر رہے ہیں کہ کسی شخص کے لیے بھی اُس باطنی خلوت گزینی کا حصول ناممکن ہو گیا ہے جو اس خوفناک ڈرامے کی حقیقی اور واضح تقسیم کے لیے ضروری ہے۔۔۔ عوام اتناں کے لیے صداقت وہی ہے جسے وہ مسلسل پڑھتا اور سنتا ہے۔ پریس جس شے کی آرزو کرتا ہے، وہی درست ہے۔۔۔ تین ہفتے پریس اپنی ہم چلاتا رہے اور سمجھ لو کہ ہر شخص اس کی پیش کردہ صداقت کو تسلیم کر لے گا۔

مل نے اپنے اس مضمون میں تمدن کے منفی اثرات ہی پر تفصیلی گفتگو نہیں کی اور اس سطحیت اور گھٹیا پن ہی پر اپنے غم و غصہ کا اظہار نہیں کیا جس نے معاشرت، سیاست اور تعلیم کو اپنے گھیرے میں لے رکھا ہے بلکہ اس نے ان منفی اثرات کے زائل کرنے کی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ جس زور سے اس نے منفی اثراتِ تمدن کا تصور چھوٹکا ہے اس بلند آہنگی سے تدبیر کاری نہیں کی۔ بہر حال اس کے خیال میں علمی گروہ

<sup>۱۲۹</sup> اس ضمن میں معروف دانشور آندکار سوامی کی کتاب "The Bugbear of Literacy" کا مطالعہ بہت مفید اور چشم کشا ہے۔

(جیسے مل نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے) کو اصولِ مشارکت پر عمل کرنا ہوگا۔  
 تعلیم کی غرض و غایت اجتہادِ فکر ہے۔ مجتہد اور محقق کے وجود میں لانے کے لیے صحیح آئاد  
 خیالی کا جوہر پیدا کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ تعلیم گاہوں میں ادبِ القدمات کی تدریس و تفہیم  
 ضروری قرار دی جانی چاہیے اور پدم سلطان بود کے اصول کو ترک کر کے موروثی وجاہت کی بجائے  
 جمہوریت کی طرف قدم زنی کی جانی چاہیے۔

مل کا یہ مضمون پہلی بار ۱۸۳۶ء میں شائع ہوا تھا۔ ماجد نے اس مضمون کا مخلص ترجمہ شیک  
 پچھتر سال بعد اردو میں کیا۔ ہماری آج کی ادبی، تہذیبی و سیاسی صورتِ حال پر اس مضمون  
 کے بعض حقائق کا خوبی سے اطلاق ہوتا ہے۔ آج ہم انہی امراض کا شکار ہوتے جا رہے ہیں  
 جن کا شکار یورپ آج سے ایک ڈیڑھ صدی قبل ہوا تھا۔ تہذیبِ مغرب نے ہمارے معاشرے  
 پر عجز تیزی سے اپنے منفی اثرات ڈالنا شروع کر دیے ہیں، ایسے میں مل کا یہ مضمون بہت  
 Relevant ہو گیا ہے۔ مل نے اپنے اس مضمون میں تمدن کے مسئلے پر مقدمہ ابن خلدون  
 سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اب تقابلی کے لیے اردو اور اصل انگریزی متن سے دو اقتباسات  
 ملاحظہ ہوں،

۱۔ "تمدن کا لفظ مثل دیگر فلسفیاہ اصطلاحات کے ایک کثیر المعنی لفظ ہے۔ کسی مقام  
 پر اس کے معنی مطلق انسانی ترقی کے ہوتے ہیں اور کہیں اس سے مراد انسانی ترقی کی چند  
 متعین صورتوں سے ہوتی ہے۔ بعض مواقع پر ہم ایسے ملک کو جہاں کے باشندے نسبتاً  
 زیادہ شریف، زیادہ شائستہ، زیادہ عاقل ہوتے ہیں اور جن کے قدم شاہراہ ترقی پر بہت آگے  
 پڑ چکے ہوتے ہیں، تمدن کہنے لگتے ہیں۔" ۱۵۱

"The word civilization like many other terms of the  
 philosophy of human nature, is a word of double meaning. It  
 sometimes stands for human improvement in general, and  
 sometimes for certain kinds of improvement in particular."

"We are accustomed to call a country more civilized if we  
 think it more improved; more eminent in the best

characteristics of Man & Society; further advanced in the road to perfection; happier, nobler, wiser." ۱۵۲

۲ - "ان حالات کے ساتھ اب یہ نوبت پہنچ گئی ہے کہ ہمارے علوم ادیبہ بازیچہ بچہ اطفال بن گئے ہیں۔ وہ تصانیف جو دماغ سوزی کا اثر ہوں، تقریباً مفقود ہو گئی ہیں اور اگر کسی چیز کی عام طور پر مانگ ہے تو وہ ناول اور میگزین ہے۔ گو ناول نویس اور ایڈیٹر بھی اس افراط سے پیدا ہو گئے ہیں کہ یہ پیشہ بھی اب مشکل کامیاب پیشہ کے جلاکتے ہیں۔۔۔ ادبِ عالی جو اپنے اصل مقصود کے لحاظ سے مروج الوقت خیالات و عقائد کا مصلح و ناقد تھا اور جس کی علتِ غائی موجود سطح کو بلند کرنا تھی اب ایک حالت پر منجمد ہو کر راج الوقت خیالات کا عکس آئینہ بن گیا ہے۔" ۱۵۳

"Hence we see that literature is becoming more and more ephemeral: books of any solidity, are actually gone by; even reviews are not now considered sufficiently light.... In the more attractive kinds of literature, the novel and the magazine, although the demand has so greatly increased, the supply has so outstripped it, that even a novel is seldom a lucrative speculation.... literature becomes more and more a mere reflection of current sentiments and has almost entirely abandoned its mission as an enlightener and improver of them." ۱۵۴

مندرجہ بالا اقتباسات سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ مابعد نے کامیابی کے ساتھ نل کے خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ یوں بھی جس زمانے میں یہ مضمون ترجمہ کیا گیا مابعد، نل کے بے حد مدح تھے اور اُسے دُنیا کا سب سے بڑا فلسفی سمجھتے تھے۔ اسی ذہنی مقاربت کے نتیجے میں وہ اس کے خیالات کی کامیاب ترجمانی کر سکے۔

اب ہم تراجم کے ذیل میں مابعد کی ان کتب کا ذکر کرتے ہیں جو دینی موضوعات سے

۱۵۲ جے ایس نل "Essays on Politics & Culture" ، ص ۵۱

۱۵۳ التودہ ، جنوری ۱۹۱۲ء ، ص ۲۱

۱۵۴ جے ایس نل "Essays on Politics & Culture" ، ص ۷۰



متعلق ہیں اور جن میں جدید اسلوبِ نثر اور تازہ طرزِ احساس کے حوالے سے ماخذ نے ترجمہ و تشریح کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ہماری مراد ”مناجاتِ مقبول“ (۱۹۵۲ء) ”چمک حدیث دہلی النبی“ (۱۹۶۷ء) اور شوقِ آخرت“ (۱۹۶۹ء) سے ہے۔ ان میں اول الذکر دو کتابیں تو شائع ہو چکی ہیں جبکہ مؤخر الذکر ہمارے پاس مسودے کی شکل میں موجود ہے۔

”مناجاتِ مقبول“ مولانا اشرف تھانوی کی مرتب کی ہماری دعاؤں کی ایک مشہور و معروف کتاب ہے جس میں دعاؤں کی کل تعداد ایک سو چارانوے ہے، ان میں چند قرآنی دعاؤں میں اور باقی سب حدیثیں ہیں جو دعاؤں کی شکل میں ہیں۔ یہ کتاب تھانوی صاحب کی باقی کتابوں کی طرح بے حد مقبول رہی ہے اور اس کے اب تک متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ کتاب کے دیباچے میں مولانا تھانوی نے لکھا ہے: ”جامعِ اصل اور تہمتہ کا یہ راقم ہے اور مترجم و ناظم اس کے مشفق و مخلصی جامع کالات علمی و عملی مولوی عبدالواسع مرحوم سعدی پوری درہمٹنگوی ہیں۔ پھر بعد چند سے... مشفق محبی جناب مولوی محمد مصطفیٰ بجنوری نے اصل دعاؤں اور تہمتہ کا ترجمہ اضافہ فرمایا اور خواہی ترجمہ میں آیات و دعائیہ کے فضائل بھی لکھ دیے۔“ ۱۵۵

”مناجاتِ مقبول“ کے متعدد نسخے ہماری نظر سے گزرے ہیں۔ ایک، ہم نسخہ مطبع محمدی بمبئی کا شائع کردہ ہے۔ اس میں ”مناجاتِ مقبول“ جس کا عربی نام ”قویات عند اللہ صلوات الرسول“ ہے، کا کامل متن مع ترجمہ بھی ہے۔ اور اس کی ابتداء میں اسی صفحہ پر مشتمل مولوی عبدالواسع سعدی پوری کا منظوم ترجمہ بھی ہے۔ بے عمل نہ ہوگا اگر اس منظوم ترجمے کا ایک نمونہ پیش کر دیا جائے:

نمونہ ترجمہ منظوم:	ب
اے ہمارے پالنے والے خدا	خوبی داریں ہم کو ہو عطا
ہم پر یارب صبر کو تو ڈال دے	ہم کو پورا صبر و استقلال دے
بخش ہم کو اور ہم سے درگزر	رحم کر یارب ہمارے حال پر

(سورہ فاتحہ کی بعض آیات کا ترجمہ)

یہی منظوم ترجمہ اصل عربی متن کے بغیر گوجرانوالہ سے ناصر برادر نے شائع کیا اس میں ۱۰۰  
 لیکن اس میں کہیں یہ تصریح نہیں کی گئی کہ یہ ترجمہ مولوی عبدالواسع سعدی پوری کے قلم سے ہے،  
 بلکہ کتاب میں شامل اقتساب سے گمان گزرتا ہے کہ یہ ترجمہ کسی تجمل حسین بستم تخلیق کار کا ہے  
 جن کی سولہ "تصانیف" کی طویل فہرست بھی اس اقتساب سے منسلک شائع ہے؛ حالانکہ اول تا  
 آخر یہ ترجمہ سعدی پوری صاحب کا ہے۔

مناجاتِ مقبول کے بعض ایڈیشن بغیر منظوم ترجمے کے بھی شائع ہوئے ہیں، مثلاً  
 دارالقرآن حسین آباد کا ہی ملتان شہر سے ایک ایسا ہی نسخہ بہت عرصہ پہلے شائع ہوا تھا (سن ۱۰۰۰)  
 یہ نسخہ مولانا محمد شفیع دیوبندی کے شائع کردہ نسخے سے جسے ماجد نے عام نم اور سلیس شرح و  
 تشبیہ کے ساتھ شائع کیا ہے، نقل شدہ ہے۔ اسی لیے ہم نے ماجد کے ترجمہ و تشبیہ کا اسی  
 ملتان نسخے کے ترجمے اور شرح سے تقابلی کیا ہے۔ ملتان نسخے کا نام ہم نے "نسخہ ملتان"  
 رکھا ہے۔

ماجد نے "مناجاتِ مقبول" کے آغاز میں دعائیہ اہمیت پر اجمالاً روشنی ڈالی ہے اور لکھا  
 ہے کہ "دعائیہ اہمیت قرآن مجید کی سطور اور بین السطور دونوں سے بالکل ظاہر ہے اور احادیث  
 رسولؐ تو اس کی فضیلتوں سے بھری پڑی ہیں۔ سب کا خلاصہ "الذَّاعَةُ مَخَّ الْعِبَادَةَ"  
 (دعا تو ساری عبادتوں کا تبت لباب ہے) اور کیا خوب فرمایا ہے ایک نامور عارف نے کہ دعا  
 سے اہل حق کا اصل مقصد تو خود حضرتِ حق سے ہم کلام ہونا اور ہم کلامی کی لذت حاصل کرنا  
 ہے۔ دعا اگر قبول ہوگئی تو اس کا کیا کتنا، مراد حاصل ہی ہوگئی لیکن اگر نہیں قبول ہوئی تو بھی  
 مقامِ رنج کا نہیں، خوشی کا ہے کہ ہم کلامی کی تقریب پھر بدستور باقی رہی ہے

از دعا ہائے مست بس مقصود شاں جز سخن گفتن بہ آں شیریں وہاں  
 گر قبول افتاد یس فموا المراد بادل و بادیدہ تقد آیند و شاد  
 گر کند رد لذت آں پیشتر، بہر تقریب سخن بار دگر! ۱۵۶

ماجد کی زیر نظر "مناجاتِ مقبول" محض ترجمہ نہیں بلکہ تشریح و تفسیر کا بھی وافر سامان لیے

ہوئے ہے۔ اصل مناجاتِ مقبول (مترجمہ تصانوی) کے حواشی نہایت کم ہیں اور جو ہیں وہ محض اشارے اور وہ بھی بس تحریقی اشارے ہیں۔ ماجد نے اس اصل کتاب سے بھی چند حاشیے نقل کیے ہیں لیکن بیشتر تفصیلی اور نہایت مفید حواشی ان کے اپنے قلم سے ہیں۔

ماجد نے اپنے مترجمہ و شرح نسخے سے ترجمہ منظوم خارج کر دیا ہے۔ محمد مصطفیٰ بکنوری کے کیے ہوئے ترجمے پر نظر ثانی کی ہے اور کہیں کہیں اسے بالکل بدل دیا ہے۔ کتاب کے آخر میں انھوں نے ایک چھوٹا سا چند سطرے کا تمہہ ایک اور مقبول بزرگ کی زبان سے منقول اضافہ کر دیا ہے۔

ماجد نے ترجمے میں محاسنِ نثر کو بڑی مہارت سے جگہ دی ہے۔ ”مناجاتِ مقبول“ کے ترجمے سے اصل کے تقابیل کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم طرزِ ترجمہ جو لفظ کے نیچے لفظ لانے اور اصل متن کی ترتیب کے ترجمے میں بھی پیروی کرنے سے عبادت تھا آج اپنی تاثیر کس قدر کھو چکا ہے۔ ماجد کا ترجمہ فصیح و بلیغ ہے، یا محاورہ ہے، روزمرہ اور سلاست و سادگی کی خوبیوں کا جامع ہے۔ اس کے الفاظ کی ترتیب نثری ترتیب سے جس میں تنافر نہیں اور نہ قدیم ترجمے والی تعقید ہے۔

ذیل میں اصل متن کتاب سے چند دعاؤں کے قدیم ترجمے درج کیے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ان کے محاذ میں ماجد کا ترجمہ تاکہ تقابیل کے بعد ہمارے معروضات کی تصدیق ہو سکے۔ درج ذیل مثالیں قرآنی دعائیں ہیں (حدیثی دعاؤں کا نمبر بعد میں آتا ہے)۔

۱۔ رَبَّنَا اِنْتَا فِي الدُّنْيَا... عَذَابِ النَّارِ (البقرہ ۱۰، ۲۵، پ ۲)

ترجمہ محمد مصطفیٰ بکنوری

ترجمہ عبد الماجد دریا بادی

<p>اے رب ہمارے دے ہمیں دُنیا میں بھلائی اور آخرت میں بھلائی اور پچھا ہمیں دوزخ کے عذاب سے۔ ۱۵۸</p>	<p>اے ہمارے پروردگار! ہمیں دُنیا میں (بھی) بھلائی دے اور آخرت میں (بھی) بھلائی دے اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا دے۔ ۱۵۸</p>
--	--

۱۵۷ ”مناجاتِ مقبول“ (ن۔م)، ص ۱۵

۱۵۸ ”مناجاتِ مقبول“ (مترجمہ عبد الماجد دریا بادی)، ص ۷

۲۔ رَبَّنَا اَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا.... قَوْمِ الْكَافِرِينَ (البقرہ ع ۲۲، پ ۲)

اے رب ہمارے ڈال دے ہم پر صبر اور  
جما ہمارے قدم اور غالب کر ہم کو کافر لوگوں پر  
اور ہمارے قدم جما دے اور ہمیں کافروں پر  
غالب کر دے۔ ۱۵۹

۳۔ رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا... عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (البقرہ ع ۲۰، پ ۲)

اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر مجھول جائیں  
یا چٹوک جائیں۔ اے رب ہمارے اور نہ رکھ  
ہم پر بوجھ بھاری جیسا کہ رکھا تھا ہم سے  
پہلے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے اور نہ اٹھوا  
ہم سے وہ چیز جس کی طاقت ہم کو نہیں اور  
درگزر کر ہم سے اور بخش دے ہمیں اور  
رحم کر ہم پر تو ہی ہمارا مالک ہے تو غالب  
کر ہم کو کافر لوگوں پر۔ ۱۶۰

اے ہمارے پروردگار! ہماری پکڑ نہ کر، اگر  
ہم مجھول جائیں یا چٹوک جائیں اور ہمارے اوپر  
بھاری بوجھ نہ رکھ جیسا کہ تو نے ہم سے پیشتر  
لوگوں پر رکھا تھا۔ اے ہمارے پروردگار!  
ہم سے وہ چیز نہ اٹھوا جسے ہم آسانی سے نہ  
نہ اٹھا سکتے ہوں اور ہم سے درگزر کر اور  
ہمیں بخش دے اور ہمارے اوپر رحم کر تو  
ہی ہمارا مالک ہے تو ہم کو کافر لوگوں پر غالب  
کر دے۔ ۱۶۱

مندرجہ بالا تراجم سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے جو اس سے بہت عرصہ قبل ترجمہ و  
تفسیر قرآن کی اہم خدمت انجام دے چکے تھے، زیادہ مہارت کے ساتھ ترجمہ کیا ہے یہ نسبت  
مصطفیٰ بنجوری صاحب کے مثلاً "ربنا افرغ علیتنا" میں "افرغ" کا ترجمہ "ڈال دے" اتنا  
فصیح نہیں جتنا "انڈیل دے" ہے۔ یہاں دنور کے اظہار کے لیے انڈیل سے بہتر کوئی لفظ  
نہیں ہے۔ پھر "انڈیل" لفظی ترجمہ ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر "ڈال" کی نسبت کہیں

۱۵۹ "مناجات مقبول" (ن-م)، ص ۱۵

۱۶۰ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۸

۱۶۱ "مناجات مقبول" (ن-م)، ص ۱۵

۱۶۲ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریابادی)، ص ۹

زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ جو چیز اہم تر ہے وہ ماجد کے حواشی ہیں۔ چونکہ یہ قرآنی متن کے حواشی و توضیحات ہیں اس لیے بجا طور پر یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ ماجد نے یہ حواشی اپنی معروف اردو تفسیر، تفسیر ماجدی سے نقل کر دیے ہوں گے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ یہ حواشی از سر نو اور بعض جگہ کہیں زیادہ مہارت سے لکھے ہیں۔ ایک آدھ جگہ حاشیے کا مفہوم تو تفسیر ماجدی سے لے لیا ہے لیکن اسلوب بدل دیا ہے۔ مثلاً درج بالا مثال نمبر ۱ میں حسنہ کا حاشیہ ملاحظہ ہو :

"بندہ کو طلب بجز اپنی بھلائی کے اور کس چیز سے ہو سکتی ہے اور یہی قرآن مجید نے اس کی زبان سے ادا کر دیا۔ وہ اپنی بھلائی ہی طلب کر رہا ہے۔ بھلائی فوری اور عاجل اس دنیا میں بھی اور بھلائی مستقل وغیر فانی عالم آخرت میں بھی۔"

"بعض کچھ فہموں نے آیت سے طلب دنیا کی مشروعیت نکالتی چاہی ہے جو سراسر جمل ہے۔ فی الدنيا اور فی الآخرة یہ دونوں تو صرف محل یا مقام ہیں مقصود و مطلوب صرف حسنہ (بھلائی) ہے" ۱۶۳

اب "حسنہ" ہی کی تفسیر، ماجد کی تفسیر ماجدی سے ملاحظہ ہو: "مال، اولاد، صحت، اطمینان وغیرہ جو چیزیں بھی تحصیل خیر میں معین ہو سکتی ہیں خواہ بظاہر کیسی ہی دنیاوی اور مادی ہوں، سب مومن کا مقصود و مطلوب بن سکتی ہیں البتہ خود دنیا ہرگز کسی مومن کا مدعا اور مقصود نہیں بن سکتی۔ آیت کی ترکیب خوب نظر میں رہے۔۔۔ بعض نادان اور سطحی دماغ والے اہل قلم نے آیت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آخرت کی طرح دنیا بھی مومن کا مقصود بن سکتی ہے بلکہ قرآن خود طلب دنیا کی تعلیم و ترغیب دیتا ہے" ۱۶۴

اب چند مثالیں حدیثی دُعاؤں کے ترجموں کی بھی درج کی جاتی ہیں :

۱۔ اللھم اغسل۔۔۔ المشرق والمغرب (بخاری عن عائشہ رضی اللہ عنہا)

عن ارقول العم

۱۶۳ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۷

۱۶۴ "تفسیر ماجدی"، ص ۸۰، ۸۱

ترجمہ محمد مصطفیٰ بجنوری

یا اللہ دھودے گناہ میرے برف اور ازلے کے پانی سے اور پاک کر دے میرے دل کو گناہوں سے جیسا کہ سفید کپڑا میل سے صاف کیا جاتا ہے اور مجھ میں اور میرے گناہوں میں ایسا فصل کر دے جیسا مشرق اور مغرب میں توڑنے فصل کیا ہے۔ ۱۶۵

ترجمہ عبد الماجد دریا بادی

اے اللہ میرے گناہوں کو برف اور ازلے کے پانی سے دھو دے اور میرے دل کو گناہوں سے (ایسا) پاک کر دے جیسا کہ سفید کپڑا میل سے پاک کیا جاتا ہے اور مجھ میں اور میرے گناہوں میں ایسا فصل کر دے جیسا کہ مشرق اور مغرب میں توڑنے رکھا ہے۔ ۱۶۶

۲۔ لا الہ الا ..... رحمتک (ابوداؤد نسائی، عن عائشہ رضی)

نہیں ہے کوئی معبود سوائے تیرے، نہیں ہے کوئی شریک تیرا، پاک ہے تو یا اللہ میں معافی چاہتا ہوں تجھ سے اپنے گناہ کی اور مانگتا ہوں تجھ سے رحمت تیری۔ ۱۶۷

کوئی معبود نہیں ہے سوا تیرے، کوئی تیرا شریک نہیں ہے۔ پاک ہے تو اے اللہ میں تجھ سے اپنے (ہر) گناہ کی معافی چاہتا ہوں اور تجھ سے طلب تیری رحمت کرتا ہوں۔ ۱۶۸

۳۔ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ..... دزقی (نسائی عن ابی موسیٰ الاشعری)

یا اللہ بخش دے میرا گناہ اور وسعت دے مجھے میرے گھر میں اور برکت دے مجھے میرے رزق میں۔ ۱۶۹

اے اللہ! مجھے میرے گناہ بخش دے اور مجھے میرے گھر میں وسعت دے اور مجھے میرے رزق میں برکت دے۔ ۱۷۰

مندرجہ بالا اقتباسات کے تقابلی سے ثنائی المرقوم تراجم کی برتری صاف طور پر نظر

۱۶۵ "مناجات مقبول" (ن م)، ص ۲۸

۱۶۶ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۲۶

۱۶۷ "مناجات مقبول" (ن م)، ص ۶۴

۱۶۸ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۶۵

۱۶۹ "مناجات مقبول" (ن م)، ص ۶۴

۱۷۰ "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۶۵

آتی ہے البتہ اس آخری حدیثی دُعا کا ماجد نے جو یہ ترجمہ کیا ہے کہ "اے اللہ! مجھے میرے گناہ بخش دے"، فصاحت کے بالکل خلاف ہے اور اس کا مفہوم عجیب و غریب نکلتا ہے، لیکن بہر حال ماجد کا ترجمہ اور خصوصاً ان کے خواہشی میں سے بعض خاصے کی چیزیں ہیں اور ان میں بعض اہم تفسیری نکتے بیان کیے گئے ہیں۔ مثلاً "وَبَارِكْ لِي فِي ذِقِي" کی تفسیر ماجد نے یوں کی ہے:

"بندہ خاک اور خون والا بندہ۔ گوشت اور پوست والا بندہ جس طرح گناہوں سے بچائے جانے کا محتاج ہے اسی طرح رزق اور گھربار کی ساری مادی ضروریات کا بھی محتاج ہے۔ رسول اللہ کی تعلیم اور دعاؤں میں یہ گہری حقیقت ہر جگہ نمایاں رکھی گئی ہے۔ اکبر الہ آبادی کا شعر کتنی عارفانہ حقیقت کا ترجمان ہے۔"

اُٹھا تو تھا دلولہ یہ دل میں کھرف یاد خدا کریں گے ۛ معاً مگر یہ خیال آیا ملی نہ روٹی تو کیا کریں گے ۛ  
 مختصر آ یہ بات کسی جاسکتی ہے کہ ماجد کی تشریح و تفسیر اور ترجمے پر نظر ثانی سے "مناجات مقبول" کی تاثیر اور ادبی شان بڑھ گئی ہے۔

ترجمہ و تشریح کے ذیل میں ماجد کی اگلی مختصر کتاب "چہل حدیث ولی اللہی" ہے۔ یہ چالیس احادیث حضرت شاہ ولی اللہ نے منتخب کی تھیں۔ شاہ صاحب نے یہ احادیث کس سن میں منتخب کیں، اس کا تو سراغ نہیں ملتا لیکن اتنا قیاس ہے کہ یہ کام ان کی وفات ۱۷۷۰ سے چند سال قبل ہوا ہوگا۔ ۱۸۳۸ء میں اس کا ایک اردو ترجمہ حضرت سید احمد شید کے ایک غلیف سید عبد اللہ موم نے مطبع احمدی کلکتہ سے شائع کیا تھا اور اس کے چار ہی سال بعد دوسرا ترجمہ یہ اضافہ خواہشی لکھنؤ کے مشہور ناشر محمد مصطفیٰ خاں نے مطبع مصطفائی لکھنؤ سے ۱۸۴۲ء میں شائع کیا۔ یہ ترجمہ خواہشی خود محمد مصطفیٰ صاحب کے قلم سے ہے۔

یہی ترجمہ خواہشی "چہل حدیث" کے نام سے "پانستظام سید غلام حسین در مطبع سلیمانی پٹنہ" طبع شد" کے زیریں عنوان سے طبع ہوا (س۔ ن)۔ ۱۸۵۴ء میں "چہل حدیث ولی اللہی" کا ایک منظوم ترجمہ مطبع قاسمی واقع دیوبند نے شائع کیا۔ اس منظوم ترجمے کے ناظم مولانا لعل "مناجات مقبول" (مترجمہ ماجد دریا پادی) ص ۶۵۔ اکبر کا یہ شعر سعدی کے ایک مشہور شعر کی یاد دلاتا ہے۔

شعر کی یاد دلاتا ہے شب چو عقد نماز سے بندم - چہ خورد و با مداد فرزندم

بادی علی تھے۔ یہ ترجمہ نایاب ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔ ۱۹۶۷ء میں ماجد نے محمد مصطفیٰ خاں کے کیے ہوئے ترجمہ و شرح (۱۸۴۲ء) کی جدید اسلوب بیان اور مفصل حواشی کے ساتھ تہذیب کی اور اسے صدقِ جدید تک ایجنسی نے شائع کیا۔ ماجد نے اس ضمن میں ماہنامہ الرحیم (حیدرآباد، پاکستان) مئی ۱۹۶۷ء میں شائع ہونے والے مولانا عبدالحلیم چشتی کے مضمون سے استفادے کا بھی اعتراف کیا ہے۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے مذکورہ ماہنامے میں محمد مصطفیٰ خاں کا ترجمہ و تفسیر مع اصل عربی متن کے شائع کیا تھا اور ابتداءً ”چہل حدیث“ کی اہمیت و معنویت پر قیمتی معلومات فراہم کی تھیں۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے لکھا ہے: ”محدثین کے یہاں کتبِ حدیث کے اقسام ستہ میں سے چھٹی قسم ”اربعینات“ ہے۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی المتوفی ۱۲۳۹ھ ”عجالتاً نافذ“ میں رقم طراز ہیں: ”اقسام تصانیفِ حدیث شش اند، جوامع و مسانید و معاجم و اجزاد و رسائل و اربعینات“ اور اربعینات کی تعریف یہ کی ہے: ”از تصانیفِ احادیث کہ آن را اربعین نامند یعنی چہل حدیث در یک باب یا ابواب متفرقہ بیک سند یا اسانید متعددہ جمع نمایند و اربعینات ہم بے شمار اند از دیدہ و شنیدہ مے شوند“ ۱۲۷

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوا کہ چہل حدیث کو ایک باب یا متفرق ابواب میں ایک یا متعدد اسناد کے ساتھ جمع کرتے ہیں اور چہل حدیث بے شمار ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آخر ”چہل حدیث“ کی جمع و تدریس کی اس قدر کثرت کے کیا معنی ہیں۔ اصل میں اس کا سبب حضور اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے (اور اس جیسی اور متعدد احادیث) جس کی روایت حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے کی ہے جس کے مطابق ”آنحضرتؐ سے کسی نے دریافت کیا کہ اس علم کی کیا حجب ہے کہ جو شخص اس علم کو پہنچ جائے فقید ہو جائے۔ آپؐ نے فرمایا کہ جو شخص میری امت کے لیے چالیس حدیثیں دین کے مسائل کی یاد کر لے اور ان کو محفوظ کر لے میں اس کی شفاعت کروں گا اور اس کے لیے گواہ ہوں گا۔“



علماء کا ارشاد ہے کہ من حفظ علی امتی الدیعین حدیث میں حفظ حدیث کے معنی زبانی یاد کرنے اور لکھ کر لوگوں میں شائع کرنے کے معنوں میں آیا ہے، گویا یہ دونوں معنی مراد ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی منتخب پچھل حدیث میں بڑی حزم و احتیاط سے کام لیا ہے اول یہ کہ جو احادیث درج کی ہیں صحیح ہیں، دوسرے سند کے ساتھ بیان کی ہیں اور سب سے بڑی بات کہ جملہ احادیث ایک سند سے مستند ہیں۔ علاوہ ازیں یہ سب احادیث جو اجماع الکلم ہیں۔ قلیل الالفاظ اور کثیر المعانی۔ چنانچہ اسی ضمن میں مولانا ماجد لکھتے ہیں:

”ہمارے نبی امیؐ علاوہ اپنے روحانی کمالات اور معنوی بلندیوں کے زبان و ادب کا مذاق بھی نہایت اعلیٰ و پاکیزہ رکھتے تھے۔ آپ کا کلام سراسر بلاغت نظام تھا اور بعد قرآن مجید کے پھر جس کلام کو بلیغ ترین کہا جاسکتا ہے وہ قرآن لانے والے ہی کا ہے۔ اس کا ایک ہلکا نمونہ خود یہی اربعین ہے۔ کیسی کیسی وسیع و بلند حقیقتوں کے دریا کو لفظوں کے کوزے میں بند کر دیا ہے۔ نطق نبوی کے یہ جواہر پار سے اپنے کمالِ ایجاز و بلاغت کے لحاظ سے اس قابل ہیں کہ زبان میں ضرب المثل بن کر رہیں اور ان میں سے متعدد تو اب بھی یہ مرتبہ حاصل کر چکے ہیں۔“ ۴۳

اربعین کی جمع و تدوین کے باب میں محدثین کے مقاصد گونا گوں رہے ہیں۔ چنانچہ ”کشف الظنون“ میں حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: ”بعض (محدثین) نے توحید و صفات کی احادیث کو ذکر کیا ہے۔ بعض نے احکام ہی کی حدیثوں کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ بعض نے صرف صحیح سند سے چالیس حدیثوں کا انتخاب کیا ہے۔ بعض نے اعلیٰ سند کی چالیس حدیثوں کو تریب دی ہے۔ بعض نے لمبی لمبی حدیثوں کو جمع کیا ہے۔“ ۴۴

ابھی اُدپر ہم لکھ آئے ہیں کہ ”پچھل حدیث ولی اللہی“ کا ایک منظوم ترجمہ (مترجم مولانا ہادی علی) بھی آج سے ایک سو پینتیس برس پہلے شائع ہوا تھا۔ ذیل میں اس ترجمے سے

۴۳ پچھل حدیث ولی اللہی (مترجمہ عبد الماجد دریا بادی) ص ۶، ۷

۴۴ کشف الظنون (۱۶۱۹ء) طبع استانبول (جلد اول، ص ۵۲)

ایک دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں، بعد ازاں ماجد کے ترجمہ و حواشی کا ان کے پیشرو محمد مصطفیٰ کے ترجمہ و شرح سے تقابلی کیا جائے گا۔ مترجم نے صرف ترجمہ منظوم نہیں کیا بلکہ اس کے فوائد بھی نظم کر دیے ہیں گویا یہ ترجمہ شرح و حواشی کی حدود بھی چھو تلے۔ مثال کے طور پر "اربعین" کی پہلی حدیث کا ترجمہ اور فائدہ ملاحظہ ہو۔ حدیث یہ ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس الخیر کالمعائتہ

ترجمہ منظوم:

سنو قولِ علی مرتضیٰ ہے	کہ اللہ کے پیغمبر نے کہا ہے
ازل سے تا ابد ان پر بہ تعظیم	درو اللہ بھیجے اور تسلیم
کہ ہرگز تو خیر نیسے کسی سے	نہیں ہوتی برا بربدیکھنے کے
مثلاً مشور ہے اسے نور دیدہ	شیندہ کے بود ما سدیدہ
مگر مقصود اس سے وہ خیر ہے	کہ لوگوں میں میان یک دیگر ہے
خیر جو دی خدا نے یا نبی نے	زیادہ معتبر ہے دیکھنے سے
حدیثیں جو یہاں لکھی گئی ہیں	اسی اسناد سے مروی ہوئی ہیں
یسی لفظ بہ سے کیجو باور	کہ لکھا ہے حدیثوں کے لیے پر ۱۷۵

مثال دیگر: وَبِهِ الدّٰل علی الخیر کفاعلہ  
ترجمہ منظوم مع فائدہ:

بتادے کام جو اچھا کسی کو	برابر کرنے والے کے جزا ہو
کسی نے کام گرا چھا بتایا	تو کرنے کے برابر اجر پایا
عجب شان عنایاتِ خدا ہے	کہ بے محنت مہشقت یہ جزا ہے ۱۷۵

منظوم ترجمے کی مشکلات کو سامنے رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ مولانا ہادی علی کا ترجمہ صاف ہے۔ ان کے بیان کردہ فوائد منظوم نے اس کی افادیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے۔

۱۷۵ چہل حدیث (مترجمہ، منظوم) ، ص ۶-۷

۱۷۶ ایضاً ص ۸

ماجد نے ”چمل حدیث دلی النبی“ کے ترجمہ و تفسیر کے لیے ترجمہ کی تقریباً ڈیڑھ صدی پرانی زبان کو نئے سانچے میں ڈھال کر شرح و توضیح کے نام سے کئی سطریں بٹھادیں، اور یوں ان احادیث کو آج کے تناظر میں زیادہ سہل بنا کر اپنے لیے توشہ آخرت جمع کیا۔ ذیل میں محمد مصطفیٰ خاں کے ترجمہ و شرح سے ماجد کے ترجمہ و شرح کا مختصر تقابلی کیا جاتا ہے۔ نسخہ اول کو ہم نے ”نسخہ سلیمانی“ کا نام دیا ہے۔

۱۔ وبہ الحرب خدعة وبہ المسلم مراة المسلم وبہ المستشار موتمن وبہ الدال علی الخیر کفاعلہ وبہ اسعینوا علی الجوائح بالکتمان  
ترجمہ محمد مصطفیٰ خاں

”اور اسی اسناد سے لڑائی دھوکے کا نام ہے۔ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا آئینہ ہے۔ جس سے مشورہ جس سے مشورت لی جاوے اسے امانت داری لازم ہے۔ نیک کام بتانے والا ثواب میں کرنے والے کے برابر ہے۔ مدد چاہو کاموں میں پوشیدگی سے“ ۱۷۷

مندرجہ بالا ترجمے کے تقابلی سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد نے اپنے ترجمے میں آردو محاورہ اور روزمرہ کا خیال رکھا ہے اور زبان کو زیادہ صاف اور سچست کر دیا ہے۔ نیز نسخہ سلیمانی کے حواشی کے مقابلے میں ماجد کے حواشی کہیں تفصیلی، اہم اور معنی خیز ہیں۔ مثلاً محمد مصطفیٰ خاں نے مندرجہ بالا احادیث کے ترجموں کے ضمن میں یہ حواشی لکھے ہیں، (۱) یعنی رو برو اوس کے عیب بتا دیوے اور پیٹھ پیچھے اوس سے دل صاف رہے + (دب) یعنی جو اوس کے حق میں بہتر ہو اوس کو کہہ دے اور اس کے جھینڈے کسی کو خبر نہ کرے + (ج) یعنی چپکے چپکے اوس کی تدبیر میں رہو ۱۷۸

۱۷۷ چمل حدیث (نسخہ سلیمانی)، ص ۵

۱۷۸ چمل حدیث دلی النبی: (مترجمہ عبدالماجد دریا بادی)، ص ۱۸-۲۲

۱۷۹ چمل حدیث (نسخہ سلیمانی)، ص ۵

اس کے مقابلے میں ماجد کے انہی احادیث کے خواشی ملاحظہ ہوں: ”جنگ کسی معاملہ میں حق و ناحق کا معیار نہیں بلکہ دُنیا میں عام طور سے جو جنگیں ہوتی ہیں ان میں مقصود چوکنکہ بہر صورت فتح و کامیابی ہی ہوتی ہے اس لیے ہر فریق پوری طرح دھوکے دھڑوسی سے بھی کام لیتا ہے اور دُنیا جنگ میں اخلاق قانون کی پابند نہیں رہتی۔ یہ بیان ”حرب“ (جنگ) کا ہے جیسی کہ وہ دُنیا میں معروف و متعارف ہے۔ اسے اسلام کے تیلے ہوئے ”قتال“ و جہاد سے کوئی تعلق نہیں جس کی بنیاد ہی تمام تر حق و حقانیت، صدق و اخلاق پر ہے۔“

ج۔ ”یعنی ہر مومن کا دل دوسرے کی طرف سے آئینے کی طرح صاف و بے غبار ہونا چاہیے اور غایت اخلاص سے یہ چاہیے کہ دوسرے کا عیب اس کو بتادیں۔“

ج۔ ”اس میں تاکید ہے اخلاص کی۔ جو تم سے مشورہ چاہے اسے خلوص دل سے دو۔ اس کے لازوں کو دوسروں پر ظاہر مت کرو۔“

د۔ ”یعنی کسی بھلائی کی ترغیب دینے والا، اس کی طرف شوق و رغبت دلانے والا بھی اللہ کے ہاں اصل فاعل سے پیچھے رہنے والا نہیں۔ داعی خیر بھی اجر میں فاعل کا شریک و سیم ہوگا۔ اسلام خیر ہی کا نہیں خیر اجتماعی کا بھی ترجمیں ہے۔“

س۔ ”انسان اپنی ضرورتوں میں دوسروں کی مدد کا محتاج رہتا ہی ہے چاہیے یہ کہ یہ عمل استغانت چُپکے چُپکے جاری رکھے۔ بلا ضرورت اس کا چرچا نہ کرتا پھرے کہ اس سے مخالفوں کو در اندازی کا موقع مل جائے گا۔“ ۱۷۷

۲۔ وبہ جبلت القلوب علی حب من احسن الیہا و بغض من آساہ الیہا۔

ترجمہ و شرح محمد مصطفیٰ احنال: ترجمہ: احسان کرنے والے کی محبت پر دل بنا سنے گئے اور بُرائی کرنے والے کی عداوت پر۔“

حاشیہ: ”یعنی محسن کی محبت اور مُؤذی کی عداوت دل کی پیدائشی صفت ہے یہ ۱۷۷

۱۷۷ چہل حدیث، ولی اللہی (مترجمہ ماجد دریا بادی)، ص ۱۹-۲۲

۱۷۷ چہل حدیث (نسخہ سیلانی)، ص ۷

ترجمہ و شرح عبد الماجد دریا بادی: ترجمہ: دلوں کی خلقت ہی ایسی ہوئی ہے کہ بھلائی کرنے والے کے ساتھ انھیں محبت پیدا ہو جاتی ہے اور بُرائی کرنے والے کے ساتھ دشمنی۔  
حاشیہ: محسن کی طرف دل کا کھینچنا اور مُؤذی کی طرف سے دل کا ہٹ جانا انسان کی سرشت و جبلت میں داخل ہے۔ نفسیاتی حقیقتیں تو حدیثِ نبوی میں بڑی کثرت سے بیان ہوئی ہیں، انھیں کی ایک مثال یہ حقیقت ہے۔ ۱۸۶

ان چند مثالوں سے جو حقائق سامنے آتے ہیں ان کی رُو سے محمد مصطفیٰ خاں کے ترجمے کے بالمقابل ماجد کا ترجمہ زیادہ رواں اور صاف، سستہ اور رفتہ ہے اور اصل متن کی معنویت کو بخوبی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے مثلاً ”جبلت القلوب“ کا ترجمہ محمد مصطفیٰ خاں نے کیا ہے۔ ”دل بناتے گئے۔“ جب کہ ماجد کا ترجمہ ہے ”دلوں کی خلقت ہی ایسی ہوئی ہے۔“  
”خلقت“ کے لفظ کے مقابلے میں ”بنانا“ بے حد محدود لفظ ہے۔ ”خلقت میں خالق کی پوری شانِ تخلیقیت آگئی۔ یہی معاملہ ماجد کے حواشی میں ہے۔

مختصر یہ کہ محمد مصطفیٰ خاں اور ماجد کے تراجم میں وہی فرق ہے جو ایک ادیب اور غیر ادیب میں ہو سکتا ہے۔ چھل حدیث کی مختصر سی کتاب میں بھی ماجد نے اپنا اسلوب، اپنا رنگ اور اپنا طرزِ استدلال و اظہار قائم رکھا ہے۔

تراجم و شرح کے ضمن میں، ماجد کا آخری ترجمہ و شرح ”شوقِ وطن“ کا ہے۔ ”شوقِ وطن“ مولانا اشرف علی تھانوی کی تالیفِ لطیف و لطیف ہے جس میں موت کی بشارتیں مرقوم ہیں۔ اصل میں مسلم پچھریں ”تفسیرِ مرگ“ مرکزی حیثیت کا حامل ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ تفسیرِ مرگ اصلاً حیاتِ بعد الممات کے ساتھ پوری طرح جڑھا ہوا ہے۔ مسلم پچھریں نہ تو زندگی صرف عناصر میں ظہور ترتیب کا نام ہے اور نہ موت ان اجزاء کے پریشان ہونے کا بلکہ موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے۔ اسی لیے مومن مرگ سے خائف نہیں ہوتا بلکہ اس کی نشانی، بتائی جاتی ہے کہ عینِ مرگ آید تبسّم پر لبِ اوست۔ موت تو محض ایک ماندگی کا وقفہ ہے، دم لے کر آگے چلنے کا۔ یہ وہ ساتواں درجہ ہے جس کو کھولے بغیر زندگی اور زندگی کے امر اور سربستہ

ایسی رہتے ہیں۔

لیکن اس کے ساتھ دوسری طرف مرگ خوف اور بیم بھی پیدا کرتی ہے اس لیے احادیث میں تو اتر کے ساتھ موت کا ذکر اس طرح آیا ہے کہ انسان میں خواہش مرگ بیدار ہو جاتی ہے کہ مومن کی، اصل گھر تک رسائی، موت کے بعد ہی ممکن ہے۔ حافظ کا ایک مصرع اسی حقیقت کی نشان دہی کرتا ہے مع فرم آں روز کریں گنبدِ مینا بروم۔ موت اور خاص طرح کے حوادث و امراض سے پیدا شدہ اموات کے ہر اس کو کم کرنے کے ضمن میں یہ احادیث اکسیر کا درجہ رکھتی ہیں۔

تھانوی صاحب نے زیر نظر رسالے میں زیادہ تر ترجمہ اور کہیں کہیں تالیف سے کام لیا ہے۔ انھوں نے شیخ جلال الدین سیوطی کے ایک چھوٹے سے رسالے "بشری الکفایت" کے معتدبہ حصہ کو اردو میں ترجمہ کر دیا ہے اور کہیں کہیں بطور کسی مضمون کی تائید کے یا کسی مضمون کو پورا کرنے کے یا کسی مضمون کی شرح کرنے کے بعض دوسری کتب سے بھی کچھ مضامین لے لیے ہیں جو اصل مضامین ہی کے ضمن میں آتے ہیں۔

تھانوی صاحب نے اپنے اس رسالے کا نام "شوقِ وطن" کیوں رکھا، اس ضمن میں ابتدائے میں وہ خود لکھتے ہیں: "میری اس کتاب کا نام "شوقِ وطن" اس وجہ سے اچھا معلوم ہوا کہ آخرت ہمارا اصلی وطن ہونے کی وجہ سے شوق کرنے کے قابل ہے جس کو ہماری شفقت نے بالکل بھلا دیا ہے اور اس کتاب میں اس عقلمند کو قدر کر کے اسلی گھر کا شوق دلایا ہے۔ اب امید ہے کہ یہ کتاب بفضلہ تعالیٰ اس کام کی ہوگی کہ ایسے خوف اور گھبراہٹ کے موقعوں پر اگر اس کو پڑھایا یا سنا جاوے یا چھوٹے یا بڑے مجمع میں پڑھ کر سنائی جاوے تو انشاء اللہ تعالیٰ بجائے غم کے خوشی اور بھانے و حسرت کے دل بسنگی اور بھانے پریشانی کے اطمینان و سکون پیدا ہو جائے گا" ۱۸۳۳ھ

واضح رہے کہ تھانوی صاحب کی اس تالیف کے تسہیل کنندہ ان کے خلیفہ خاص محمد مصطفیٰ بجنوری تھے۔ یہ محمد مصطفیٰ وہی ہیں جنہوں نے "مناجاتِ مقبول" کا اردو ترجمہ کیا تھا اور جن کا ذکر تھانوی صاحب اور ماجد دونوں نے اپنے اپنے دیباچہ "مناجاتِ مقبول" میں کیا ہے۔

۱۸۳۳ھ اشرف علی تھانوی، شوقِ وطن، ص ۶

ماجد نے جب "شوقِ وطن" کے ترجمہ پر نظر ثانی کی تو اسے ایک خاص ترتیب اور تشریح کے ساتھ مرتب کر دیا اور اصل متن سے جو حصے حذف کر دیئے ان کی جگہ بعض نئے حصوں کا اضافہ بھی کر دیا۔ ان کا یہ ترجمہ و شرح "صدقِ جدید" کے متعدد پرچوں میں شائع ہوا لیکن کتابی شکل میں اس کے شائع ہونے کی نوبت نہ آئی۔ ماجد نے اپنی زندگی ہی میں نہ صرف یہ تمام اقساط جمع کر لی تھیں بلکہ لیتھو پر ان کی کتابت بھی کروالی تھی اور اس پر ایک صفحی دیباچہ بھی لکھ رکھا تھا (جون ۱۹۷۳ء)۔ صدقِ جدید میں یہ ترجمہ و شرح ۱۵ اگست ۱۹۶۹ء کے شمارے سے شروع ہو کر ۱۳ اکتوبر ۱۹۷۲ء کے شمارے میں اپنے اختتام کو پہنچا۔ راقم الحروف کے پاس یہ مسودہ مع کتابت شدہ لوازم کے دونوں صورتوں میں موجود ہے۔

ماجد نے اپنے اس رسالے کا نام "شوقِ وطن" کی بجائے "شوقِ آخرت" رکھا اس ضمن میں انھوں نے ایک بڑی اہم مگر تا سلف خیز توجیہ سہ کی ہے "ہاں ایک ضروری اور اہم بات تو رہی جاتی ہے۔ کتاب کا اصل نام حضرت مولانا ہی کا رکھا ہوا "شوقِ وطن" تھا لیکن "وطن" آج سے پچھتر سال قبل ہر مسلمان کے لیے "وطنِ حقیقی" کے معنی میں تھا۔ آج کس ہندوستانی مسلمان میں یہ جرأت ہے کہ یہ معنی لے سکے اور وطن کے کوئی اور معنی بجز "بھارت اور ارضِ ہند" کے لے سکے اس لیے اس کتاب کا نام بدل کر "شوقِ آخرت" رکھنا پڑا ہے۔"

زیرِ نظر رسالے میں بیماری، عام مصیبت، پریشانی، موت اور برزخ وغیرہ سے متعلق ایسی حدیثیں جمع کر دی گئی ہیں جو بقولِ ماجد "بہترین عیادت اور بہترین تعزیت کا کام دے سکتی ہیں اور ان سے ہر زحی دل پر ٹھنڈے مرہم کا کام لیا جاسکتا ہے" (دیباچہ) ذیل میں "شوقِ وطن" اور "شوقِ آخرت" کے دو ترجمہ شدہ اقتباسات اور ان کے حواشی تقابلی کی غرض سے بھی درج کیے جاتے ہیں (اور اس غرض سے بھی) کہ ان سے "شوقِ وطن" کے مشمولات و معنویت کا کسی قدر اندازہ ہو سکے:

۱۔ عن عبد اللہ بن عمرو۔۔۔ فادق السبحن والسنہ (حرم ابن المبارک والطبرانی)

ترجمہ ماجد دریا بادی

ترجمہ تھانوی

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے روایت

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روا

ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یہ دُنیا مومن کا جیل خانہ اور مقامِ قحط ہے (کہ وہاں راحت اور نعمت دونوں کم ہیں) سو جب وہ دُنیا کو چھوڑتا ہے تو جیل خانہ اور مقامِ قحط کو چھوڑتا ہے (کیونکہ آخرت میں راحت اور نعمت دونوں کامل ہیں)

ہے کہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا دُنیا مومن کا جیل خانہ اور مقامِ قحط ہے (کہ راحت و نعمت دونوں کم ہیں) سو جب دُنیا کو چھوڑتا ہے تو جیل خانہ اور مقامِ قحط کو چھوڑتا ہے (کیونکہ آخرت میں راحت اور نعمت دونوں کامل ہیں)

تھانوی صاحب نے مندرجہ بالا ترجمے کا حاشیہ یا تا نذہ درج نہیں کیا البتہ ما بعد نے اس کی تشریح میں چند سطور لکھی ہیں: "قید خانہ اس کو کہتے ہیں کہ راحت اور خوشی محدود، آزادی بالکل ہی محدود ہو۔ دُنیا میں ایک تو راحتیں اور نعمتیں یوں بھی بہت کم اور پھر ان کے صرف استعمال میں بھی شریعت کی طرف سے طرح طرح کی قیدیں اور پابندیاں لگی ہوئیں۔ مرتے ہی آخرت کی غیر محدود نعمتوں کے استعمال کی غیر محدود آزادی مل جاتی ہے۔ پھر اگر اس کے مقابلے میں اس دُنیا کو جیل خانہ سے تعبیر نہ کیا جائے تو کیا کیا جائے؟ موت کا وقت تو اس قیدِ عنصری سے چھوٹنے اور آزادی پانے کا ہوتا ہے نہ کہ کسی زید قید و بند میں گرفتار ہونے کا۔"

۲- عن جعفر عن محمد .... مومن رفیق

ترجمہ ماجد دریا بادی

ترجمہ تھانوی

"جعفر روایت کرتے ہیں محمد سے وہ اپنے باپ ابن الخزرج سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا آپ فرماتے تھے کہ میں نے ایک فرشتہ موت کو ایک انصاری کے سر ہانے دیکھا۔ میں نے کہا اسے فرشتہ موت زمی گجیو میرے صحابی سے کہ وہ مومن ہے۔ ملک الموت نے کہا کہ آپ اپنا دل خوش رکھیے

"جعفر محمد سے وہ اپنے باپ ابن الخزرج سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ آپ نے ملک الموت کو ایک انصاری کے سر ہانے دیکھا اور فرمایا اسے ملک الموت! میرے صحابی سے نرمی کرو کہ وہ مومن ہے۔ ملک الموت نے کہا آپ دل خوش رکھیے اور آنکھیں



ٹھنڈی رکھیے اور یقین کیجیے کہ میں ہر مسلمان اور آنکھیں ٹھنڈی رکھیے اور یقین کیجیے کہ  
 کے ساتھ نرم ہوں۔" ۱۸۳۴ء  
 میں ہر مومن کے ساتھ نرم ہوں۔"

تھانوی صاحب نے مندرجہ بالا حدیث کی تشریح یا فائدہ رقم نہیں کیا۔ ماجد نے اس کی  
 شرح میں مندرجہ ذیل سطور رقم کی ہیں: "کوئی یقین دہانی اس سے بڑھ کر اور اس سے زیادہ  
 اطمینان بخش اور کیا ہو سکتی ہے کہ رسول اللہؐ اپنے آئینوں کے اخیر وقت کی آسانوں کی طرف  
 بنفس نفیس توجہ رکھتے ہیں۔ اور تسلی و تسکین کا کوئی درجہ اس سے بڑھ کر اور کیا ممکن ہے  
 کہ خود ملک الموت سے یقین دلاتے ہیں کہ میرا تو کام ہی ہے ہر مسلمان کے دم آخر کے لیے آسانی  
 رکھنا۔ رسول اللہؐ اور ملک الموت دونوں کی زبان سے محض لفظ مومن ادا ہوا ہے نہ کہ اس  
 کے ساتھ کوئی اور لفظ تو صیغی متعنی، زاہد، قائم الیل وغیرہ۔ مسلمان کے گھر میں پیدا ہونا یا کتنی  
 بڑی اور بیش بہا نعمت خداوندی ہے۔ کوئی نئی محنت اب کرنا نہیں صرف اس نسبت ایمانی  
 کو سنبھالے رکھنا ہے۔"

ماجد نے یہاں ہر حدیث کا ترجمہ درج کیا ہے وہاں اس کی تشریح و توضیح بھی اپنے  
 مخصوص اسلوب اور ادبی شان میں کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کے اور تھانوی صاحب  
 کے ترجمے میں محض لفظی تغیر ہے۔ بیشتر ترجمہ آفتوں نے تھانوی صاحب ہی کا اپنا ہے۔  
 ان کے اسلوب تشریح کے دو اور نمونے ملاحظہ ہوں:

- ۱۔ "اللہ اللہ وہ وقت تو عین انکشاف حقائق کا ہوگا۔ اب کوئی دُعا کی دلکشی تھوڑے ہی  
 باقی ہوگی! اب تو بے پردہ اور بے نقاب صاف یہ حقیقت نظر آ رہی ہے کہ یہ خوش نما و لفظ  
 دُنیا تو سرتاسر ایک غم کردہ اور طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں کا ایک گرمہ ہے۔ مومن اس کی  
 طرف رغبت کرنا تو کجا انسان سے پناہ ہی مانگے گا۔ اور اپنی بصیرت ایمان کی روشنی میں تڑپ اس  
 کی رکھے گا کہ جتنی جلد بھی ممکن ہو اس قفس کو توڑ کر آخرت کے دارالبقا و دارالسرور میں پہنچ جائے۔"
- ۲۔ "اللہ اکبر کوئی بھی خوش خبری اس سے بڑھ کر ہو سکتی ہے اتنی بڑی خوش خبری کوئی آسانی سے  
 یقین کرنے کے قابل ہے۔ اگر اتنے بڑے صحابی کا قدم درمیان میں نہ ہوتا تو اتنی بڑی خبر

بھلا یقین کرنے کے قابل تھی۔ اور پھر یہ انعامِ عام ہر مومن کے لیے! بشرط صرف ایمان کی لگی ہوئی ہے۔ باقی قید کسی زاہد ریاضت کیش کی، نہ کسی عابد تہجد گزار کی، نہ کسی اعلیٰ و متقی پرہیزگار کی۔  
 ”اس میں شک نہیں کہ امام غزالیؒ نے ایسا علوم الدین اور کیسائے سعادت کے بعض ابواب میں ابوال نزع کی بہت سی روایتیں جمع کر دی ہیں اور ان کی پیردی آنکھ بند کر کے بہت سے کم رتبہ مصنفین نے کر لی ہے لیکن ان کے مقابلے میں کمین زیادہ تعداد ان روایتوں کی ہے جو اخیر وقت کی آسانی، نرمی، راحت و شادمانی کی خوش خبریاں سناتی رہتی ہیں اور خود امام غزالیؒ نے اپنی انہی کتابوں کے دوسرے بابوں (کتاب الرجاء وغیرہ) میں ان کا بڑا دفتر نقل کر دیا ہے۔ عوام کے دلوں میں غذاب کی شدت و ہمہ گیری کا اور رحمتِ حق کی طرف سے مایوسی کا نقشہ بیٹھ گیا ہے۔ وہ اگر تمام تر غلط اور بے بنیاد نہیں تو شدت سے مبالغہ آمیز ضرور ہے۔“

ماجد کے حواشی سے جہاں ان کی وسعتِ علمی کا اندازہ ہوتا ہے وہاں ان کے متوازن اندازِ نظر کا بھی۔ وہ آنکھ بند کر کے ہر روایت یا قول کو قبول کرنے کے بجائے اسے درایت کی کسوٹی پر بھی کسنے کے خواہش مند ہیں۔

”شوقِ وطن“ کی تشریحات یعنی ”شوقِ آخرت“ میں انھوں نے بعض احادیث شامل نہیں کیں اور بعض جگہ تھانوی صاحب کے افادات بھی حذف کر دیے ہیں <sup>۵۱</sup>۔ دبا چے میں انھوں نے اس کی کوئی ترجمہ نہیں کی۔ ہمارے خیال میں ماجد کا یہ طریق حذف، ترجمہ و تشریح کے اصول کے متافی اور بلا جواز ہے۔

ماجد کے مختلف النوع تراجم کے محاسن و معائب کا ذکر ہو چکا اس باب میں آخری ضروری بات یہ ہے کہ ماجد کے ان تراجم سے اردو کے اسالیب بیان میں کسی قدر اضافہ ہوا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یقیناً۔ ماجد نے فلسفہ، نفسیات، دینیات اور قرآنیات کے ترجمہ و توضیح <sup>۵۲</sup> تفصیل کے لیے دیکھے ”شوقِ وطن“ کے صفحات ۱۴۲ (حضرت انسؓ کی روایت کردہ حدیث)، ص ۵۶ (ایک مجاہد کا جواب)، ص ۷۶ (فائدہ) اور باب طاعون کی چاروں احادیث، ص ۱۰-۱۲

سے اُردو کے اظہار کے سانچوں کو وسعت دی اور اس کے رقبے کو وسیع کیا ہے۔ انھوں نے فلسفہ و فہرہنگ کی کتب اور فلسفہ تاریخ پر مبنی فتوحاتِ علمی کا ترجمہ اس دور میں شروع کیا جب ابھی اُردو میں ترجمے کی کوئی بڑی اور مستحکم روایت وجود میں نہیں آئی تھی اور سب سے بڑی بات یہ کہ علمی و فلسفیانہ اصطلاحات ابھی خام حالت میں تھیں۔ ماجد نے فلسفہ کی مؤردوں اصطلاحات کے لیے یا تو عربی قبادلات کا سہارا لیا یا اپنے پیشرو مترجمین کی بعض اصطلاحات کو قبول کیا یا پھر اصطلاحات وضع کیں۔ یہ درست ہے کہ ان میں سے بعض اصطلاحات اُردو کے حریم میں بار نہ پاسکیں لیکن ان کی سعی اتنی نامشکور بھی نہیں ہوئی۔ ان کے تراجم کے سلسلے میں اہم تر بات یہ ہے کہ انھوں نے اصل کی روح کو کامیابی سے صفحہ قرطاس پر منتقل کیا ہے اور اصل روح سے ہماری مراد صرف مفہوم، معانی اور مافیہ ہی نہیں بلکہ اسلوب بھی ہے۔ اصل اسالیب کی قوت اور تنوع کو برقرار رکھنا اور پھر "ترجمہ پن" کا شائبہ تک نہ پیدا ہونے دینا کوئی چھوٹا کمال نہیں ہے۔

## عبدالماجد دریابادی اور مختلف اصنافِ ادب و فن

عبدالماجد دریابادی جامع الحیثیات بزرگ تھے۔ وہ فلسفہ شناس و نفسیات دان بھی تھے اور ممتاز عالم دین و مفسرِ قرآن بھی۔ مترجم بھی اور نقاد (و انشا پر دانا بھی، سوانح نگار، خودنوشت سوانح نگار، شخصیت نگار، سفر نامہ نگار، شاعر، ڈرامہ نگار، صاحبِ طرز مکتوب نگار اور محقق و مرتب بھی۔ بطور نقاد اور مترجم ہم ان کا جائزہ دوسرے اور تیسرے باب میں لے چکے ہیں جب کہ ان کی اول الذکر چار حیثیتوں کا جائزہ باب پنجم میں چار الگ الگ فصلوں میں لیا جائے گا۔ ذیل میں ہم ان کی یقینہ آٹھ حیثیتوں کا نہایت اجمالی جائزہ مرتب کریں گے اور ان میں سب سے پہلے بحیثیت سوانح نگاران کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

### فصل اول : عبدالماجد دریابادی بحیثیت سوانح نگار

اُردو میں سوانح نگاری کا آغاز کب ہوا اور اس کی ابتدائی صورتیں کیا تھیں؟ یہ ایک بہت پھیلا ہوا بحث ہے اور بے حد تفصیل کا طالب۔ ہم نہایت اختصار سے اس پس منظر کا جائزہ لینے کے بعد ماجد کی سوانحی کاوشوں کا مقام و مرتبہ متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اُردو کا ایک قابلِ لحاظ شعری و نثری سرمایہ مذہبی اور دینی نوعیت کا ہے۔ اپنے ارتقا کی ابتدائی صدیوں میں بھی اس کی نوعیت بیشتر مذہبی اور دینی رہی ہے۔ چنانچہ اُردو ادب و شعر کا آغاز خواہ دکن سے کریں خواہ پنجاب سے، اس میں مذہبی مذہبیات کے عنصر کو مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے اور اُردو کا ابتدائی سوانحی سرمایہ

سیرتِ اقدس کی مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوا ہے بلکہ پورے مسلم ادبیات میں سوانح نگاری کی قدیم ترین شاخ سیرت نگاری ہے۔ "مسلمانوں نے سیرت نگاری میں سب سے پہلے اس شعبے کو فروغ دیا۔" ۱

اُردو میں منظوم کتب سیرت کا آغاز گیارھویں صدی ہجری میں ہو چکا تھا جبکہ نثر میں اس کا آغاز تیرھویں صدی ہجری میں ہوا۔ دکن میں کثرت سے میلاد نامے، معراج نامے، نُور نامے، وفات نامے اور شمائل نامے لکھے گئے۔ ان میں سے اکثر نظم میں تھے چند نثر میں، اور بعض ایسے بھی جن میں نظم و نثر دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ویلوری کی روحِ ضحیٰ الانوار سے لے کر دلی دکنی کے تئیتہ قصیدے تک اور پھر بعد کی دو صدیوں میں ان منظوم سیر اور کتب سیر کی تعداد سیکڑوں سے متجاوز ہے لیکن چونکہ یہاں ہمارا موضوع منظوم کتب سیرت نہیں اس لیے ہم اس سے قطع نظر کرتے ہیں۔

اُردو میں سیرت رسولؐ کے نثری نمونے دکن میں لکھی جانے والی ریاض السیر، ممتاز التفائیم اور فوائدِ بدریہ سے لے کر شمالی ہند میں لکھی جانے والی چارباغ احمدی (۱۸۵۷ء) تک خاصی تعداد میں ملتے ہیں۔ انہی ابتدائی تصانیف میں ایک "معراج العاشقین" بھی ہے اس میں سیرت رسولؐ کے ابتدائی نقش ملتے ہیں جبکہ عمومی سوانح نگاری کے نقش تذکروں میں ملتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے بعد بڑے عظیم ہندو پاکستان ایک نئے اور بڑے انقلاب سے آشنا ہوا۔ اس انقلاب نے مسلمانانِ بڑے عظیم کو بالخصوص ہلا کر رکھ دیا۔ مغلیہ سلطنت یوں تو اس جنگِ آزادی سے کئی سال پہلے ہی ختم ہو چکی تھی اور آخری مغلیہ تاجدار دہلی کے مہاجنوں سے قرض لے لے کر اپنے گنے چنے سپاہیوں کی تنخواہیں ادا کرتا تھا، لیکن ابھی کم از کم لال قلعے تک اس کا اقتدار باقی تھا۔ محمد حسن عسکری نے "ہمارا ادیبی شعور اور مسلمان" میں ایک نہایت اہم نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "بڑے سے بڑا انقلاب ہو جائے مگر انسان کا شعور سے لپٹے اندر اس وقت تک جذب کرتا ہی نہیں

جب تک کہ وہ ساری تبدیلیاں کسی علامت میں مجسم نہ ہو جائیں۔ جب تک لال قلعہ میں مغل بادشاہ بیٹھا تھا لوگ سمجھتے تھے ابھی دنیا وہی ہے جو پہلے تھی۔ لال قلعہ کیا تھا؟ حقیقت اور شعور کے درمیان اچھی خاصی دیوار تھی۔ لوگوں کو اصل صورتِ حال کا احساس دلانے کے لیے جانی بوجھی علامتوں کا غائب ہونا اور نئی علامتوں کا پیدا ہونا ضروری تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی ذہنی اور روحانی زندگی میں غدر اسی قسم کی ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اب مسلمانوں کے شعور میں ایک نئی جنگ کا آغاز ہوا یعنی ہندو اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان کشمکش۔۔۔۔۔ انگریز اپنے ساتھ نئے علوم اور پیداوار کے نئے ذرائع لے کر آئے تھے۔ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان محض کردار کی جنگ نہیں تھی بلکہ اس چیز کی جنگ تھی جس کے لیے بہترین لفظ "پرائمک" ہے۔ اس لفظ کے مفہوم میں سائنس کے علمی اور عملی دونوں پہلو آجاتے ہیں۔ انگریزوں کے ساتھ محض فوجیں اور توپ خانے نہیں آئے تھے بلکہ ریل گاڑی، تار اور نہ معلوم کیا کیا عجائبات ان کے ساتھ ہندوستان پہنچے تھے۔ اگر دو ایسی تہذیبوں میں ٹکرائے ہوتی جس کے سیاسی اور اقتصادی نظام کی بنیاد ایک ہی پرائمک پر ہوتی تو شاید ان میں سے کسی تہذیب کو بھی یہ ضرورت پیش نہ آئی کہ اپنے آپ کو خواہ مخواہ کم تر سمجھے، یعنی جس طرح ہندو اور مسلم تہذیبوں کے تصادم کے وقت ہوا تھا لیکن انگریزوں کی تہذیب اپنے ساتھ ایسی حیرت ناک چیزیں لے کر آئی تھی جو ہمیں جن پر یوں کی کمائیوں کی طرح ناقابل یقین معلوم ہوتی تھیں۔ انھیں دیکھ کر خواہ مخواہ اپنی تہذیب اور اپنے اقدار کے کم تر ہونے کا احساس ہوتا تھا۔" ۱۷

ان فرنگی مظاہر و ایجادات کے پس پردہ ایک نیا طرزِ احساس کام کر رہا تھا اور اس نئے طرزِ احساس کا مرکزی نقطہ "تسخیرِ فطرت" تھا۔ مغربی طرزِ فکر فطرت کی تمام زنجیریں توڑ کر نازد ہونا چاہتا تھا اور اس آزادی کے پس پردہ سترھویں صدی کے یورپ کی تعقل پرستی کی گونج صاف سنائی دے رہی تھی جس نے تشکیک یا پھر لنگری ٹولی خدای پرستی (Deism) کو جنم دیا تھا۔ مذہب اور مذہبیات کے باب میں اب مغرب کا سارا تصور

غیر روایتی ہو رہا تھا اور ان کی درمیانی مگر ضروری کڑیوں کی اہمیت کا صاف انکار کر رہا تھا جو خدا شناسی کے لیے ضروری ہیں۔ سر سید احمد خاں کا سارا تفسیری کام اسی غیر روایتی فکر کا نتیجہ ہے۔ وہ خدا تک روایت کی بجائے غیر روایت کے ذریعے رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے اور مذہب کے مستند نمائندوں کی اہمیت کے قائل نہ تھے۔

بہر حال انگریز کے ہندوستان پر کامل تسلط کے بعد مسلمان ہندوؤں کی نسبت کمزور زیادہ متاثر ہوئے اور ان کے یہاں دو متضاد گروہوں نے جنم لیا۔ ایک گروہ یہ سمجھتا تھا کہ اب صورتِ حال بدل چکی ہے۔ نئے علوم و فنون کی آمد کے باعث پرانے علوم ناقص اور غیر مفید ہو گئے ہیں۔ نئے علوم و فنون نئے صندوقوں میں بند ہیں اور ان کی چابیاں "ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہیں"۔ (آزاد) چنانچہ حالی اب آؤ پیروی مغربی کریں الخ۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو جدید طرزِ احساس کو قبول کرتے ہوئے بھی قدیم تھا اور سمجھتا تھا کہ ہماری اصل ترقی کا راز روایت اور روایتی طرزِ احساس سے ہے اور ہماری اصل ترقی اتنی آگے بڑھنے میں نہیں جتنی پیچھے ہٹنے میں ہے کہ ہمارا حال بے حال ہے اور ہمارا سب کچھ ہمارا ماضی ہے۔ اس طرزِ فکر کی بہترین نمائندگی شرر کے نالوں میں ہوتی ہے اور سوانحی سطح پر شبلی کی سوانحی کاوشوں میں۔ یعنی ناموران اسلام کی سوانح میں جو پھر بلائِ مست عناصم "کو سوئے قطار لانے میں معاون ہو سکتی تھیں۔ بے محل نہ ہوگا اگر یہاں "حیاتِ جاوید" کے دیباچے سے کچھ سطور نقل کی جائیں جن سے اندازہ ہوگا کہ سر سید اسکول کا ایک فرد فرید نئے حالات کو کس نگاہ سے دیکھ رہا تھا اور مسلم ملت کے زوال و ادبار کو تاریخ کی جبریت سمجھتے ہوئے قوم کے سامنے کیسا نمونہ تقلید پیش کرنا چاہتا تھا اور اس ضمن میں مسلم پلجر کے ماضی کے اکابر کی افادیت و عظمت کی معروضیت اور منفعت کا قائل کیوں نہیں تھا۔ یہ دیباچہ بھی حالی کی مسدس کے مقدمے کی طرح بڑے عظیم کی تہمتی و فکری صورتِ حال میں ایک بالکل نئے موڑ کی نشاندہی کرتا ہے:

"اگرچہ ہماری قوم میں بڑے بڑے اولوالعزم بادشاہ، بڑے بڑے دانشمند وزیر اور بڑے بڑے بہادر سپہ سالار گزرے ہیں مگر ان کے حالات اس کٹھن منزل میں جو

ہم کو اور ہماری نسلوں کو درپیش ہے، براہِ راست کچھ رہبری نہیں کر سکتے۔ ہم کو اب دنیا میں محکوم بن کر رہنا ہے اور اس لیے وہ لیاقتیں جو سلطنت اور کشور کشائی کے لیے درکار ہیں، ہمارے لیے بے سود ہوں گی۔۔۔ ہمارے عرفانِ مشائخ کی پاکیزہ زندگی بھی ہم دنیا داروں کی موجودہ حالت سے کچھ مناسبت نہیں رکھتی۔۔۔ پس اس وقت ہمارے سلف کے کارنامے ہم کو براہِ راست اس کے سوا کوئی سبق نہیں دے سکتے کہ بزرگوں کی بڑائی پر فخر کرو اور اس شعر کے مصداق بنو۔۔۔

ان افتخورت با باع مضرا سلقاً۔ قلنا صدقت ولكن یئس ماد لدوا  
 رینتی، اگر تم کو اپنے بڑوں پر فخر ہے تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ایسے ہی تھے مگر  
 اولاد بُری چھوڑ گئے۔“

۔۔۔۔ ہمارے زمانے میں قوموں کی موت اور زندگی خود قوموں ہی کے ہاتھ میں ہے۔ وہ چاہیں اپنے تئیں بنائیں اور چاہیں بگاڑیں، چاہیں جنمیں اور چاہیں مریں۔۔۔ ہم کو وہ زمانہ ملا ہے کہ بادشاہ اور رعیت دونوں کے مذہب پر نکتہ چینی کی جاتی ہے۔ آزادی نے گونگونا تک کو گویا کر دیا ہے۔ مذہب کا بدلنا کپڑوں کے بدلنے سے بھی زیادہ آسان ہو گیا ہے۔ ادھر کریمینٹی سلطنت کی مقناطیسی کشش اسے اپنی طرف کھینچتی ہے، ادھر سائنس مذہب کا نقش لوگوں کے دلوں سے مٹانا چاہتا ہے جبکہ ہماری حالت سلف کی حالت سے اس قدر بدنی ہوئی ہے تو ان کی بائوگرافی ہماری مشکلات پر کیا روشنی ڈال سکتی ہے۔۔۔

کیا حالی کا مندرجہ بالا اقتباس شبلی کے ”سلسلہ ناموران“ کے خلاف، ہولنا موں (۱۸۸۷ء) سیرۃ النعمان (۱۸۹۰ء) اور الفاروق (۱۸۹۹ء) وغیرہ پر مشتمل ہے، ایک واضح اور نمایاں ردِ عمل کی نشان دہی نہیں کرتا اور اصل میں یہ ردِ عمل تو حالی کے پیر و مرشد سرتید سے شروع ہوتا ہے اور حالی کے علاوہ نواب سید حسین بیگ رامی وغیرہ تک جاتا ہے علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ میں پروفیسر مولوی شبلی نعمانی کے نام سے جو ایک شذرہ سرتید نے لکھا تھا اس میں ”الفاروق“ کی تدوین موعودہ کے ضمن میں ان کے خیالات کم و بیش وہی ہیں جو حالی کے تھے، پیروز



آف اسلام" میں حضرت عمرؓ کی تالیف لکھنا ایک بہت بڑا نازک کام ہے۔ لیکن ہے کہ ان کی لیف اس طرح پر لکھی جاوے جو انسانوں کے لیے باعثِ رحمت ہو یا اس طرح پر لکھی جاوے کہ باعثِ آفت ہو یا اس طرح پر لکھی جاوے کہ دونوں فریقِ سُنی و شیعہ کو بجز گمراہی کے اور کچھ حاصل نہ ہو۔

سب سے مقدم بات یہ ہے کہ اس کا لکھنے والا شیعہ اور سُنی دونوں مذاہبوں کی قید سے اپنے تئیں آزاد سمجھے اور سچا ہسٹورین بن کر ان کی لیف لکھے یا یہ کرے کہ ان امور کو اور ان کی اس خصلت اور انتظامی قوت کو اور اس کی برکت کو لکھے جو ان کے زمانہٴ خلافت میں اسلامی دُنیا کو پہنچی جن سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔۔۔ مگر ہم مولوی شبلی کی اس رائے کو کہ بزرگانِ دین کو بھی بیروز آف اسلام میں داخل کر کے ان کی لیف لکھیں، ہرگز پسند نہیں کرتے اور نہ ان سے متفق ہیں۔ وہ لوگ فادر آف اسلام ہیں نہ بیروز آف اسلام، اور ہم دُعا کرتے ہیں کہ خدا کرے مولوی شبلی الفاروق نہ لکھیں۔ ہم تو مولوی شبلی سے اصرار کر رہے ہیں کہ اپنا سفر نامہ ختم کرنے کے بعد الغزالی یعنی لیف امام غزالی کی لکھ دیں جو نہایت دلچسپ اور بے حد مفید ہوگی۔ ۱۰۷

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ایک تو سر سید شبلی کے "نامورانِ اسلام" کو بیروز آف اسلام تسلیم نہیں کرتے اور دوسرے وہ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی سوانح جتنی مفید ہو سکتی ہے اتنی ہی مضر بھی جبکہ امام غزالی کی تالیف کی ترغیب میں یہ نکتہ پوشیدہ نظر آتا ہے کہ اس طرح غزالی کی سوانح کے ذریعے عقل و وجدانیات کا امتزاج نمایاں ہو سکے گا اور یوں بھی غزالی اسلامی فکریات میں کسی مسلک یا مذہب کے نزاع کا باعث نہیں ہو سکتے۔

سر سید اصل میں نامورانِ اسلام کے کارناموں کو "استخوانِ جید فردوسی" کہتے تھے۔ ان کے ساتھی سید حسین بلگرامی بھی ان سے متفق تھے اور اسلاف پرستی کو ایک بہت بڑا خطرہ تصور کرتے تھے، "آج کل ایک نیا مرض شائع ہو گیا ہے جس کو

۱۰۷ (انتخاب مضامین علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ عزٹ (مرتبہ اصغر عباس)، ص ۷۹ - ۸۱

اسلاف پرستی کہتے ہیں اکثر انگریزی دان نوجوان ہمارے خصوصاً علی گڑھ کے طلبہ اس میں بکثرت مبتلا ہیں اور اس مرض کی اشاعت کے بانی دوچار یورپین مؤرخ ہیں۔۔۔ اصل طریقہ ان کی بزرگیوں کی داد دینے اور قدر کرنے کا یہ ہے کہ ہم ان کے قدم پر قدم رکھیں۔ نہ یہ کہ ہمارے بزرگوار جو کچھ اپنے وقت میں کر گئے ہیں ان پر غرہ کریں اور مثل زن بیوہ کے ان کے نام پر بیٹھ کر رہیں۔۔۔ اس شخص سے تاریخ پر بالکل کورانہ نظر ڈالی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس وقت کے لوگوں میں کوئی عیب نہ تھا اور ہمارا ہی زمانہ بدیوں سے بھرا ہے۔" ۵

بہر حال ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی بڑے عظیم کی سیرت و سوانح نگاری میں ایک نیا موڑ لے کر آئی۔ اگرچہ تہذیبِ فرنگ نے ہندوستان کے باشندوں اور خصوصاً مسلمانوں کو دو طبقوں میں بانٹ دیا تھا جن میں سے ایک نئے طرزِ احساس کو خوش آمدید کہنے اور مغربی طہر کو قبول کرنے کا حامی تھا اور دوسرا اپنے اسلاف کے زیر کار ناموں سے اپنی نشاۃ ثانیہ کا خواب دیکھتا تھا، لیکن دونوں گروہوں کا مقصد ایک ہی تھا صرف طریق کار مختلف تھا۔ دونوں کا مقصد بڑے عظیم میں مسلمانوں کے وجود کی بقا تھا۔ بقا کے اسی احساس شدید نے ایک نئے طرز کی سیرت و سوانح کی بنیاد رکھی۔ اب سیرت کی کتابوں میں منطقی استدلال اور عقلی و فکری دلائل کا عنصر غالب نظر آنے لگتا ہے چنانچہ خطباتِ احمدیہ سے لے کر حالی کی حیاتِ جاوید تک اور شبلی کی المامون والغزالی سے لے کر مولانا آزاد کے الملال کے سحر انگیز مقالات تک اور سلمان منصور پوری، مناظر احسن گیلانی سے لے کر سید سلیمان ندوی اور عبدالمجید دریا بادی تک سیرت و سوانح میں ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے جس میں سیرت کا انادی پہلو سب پر غالب ہے خصوصاً دارالمصنفین کا گروہ اس باب میں آگے آگے نظر آتا ہے۔ تاریخ نگاری کے اس نئے تصور کا ذکر کرتے ہوئے مولانا دریا بادی نے سید سلیمان ندوی کی سیرت نگاری پر اپنے ایک مضمون "سیرۃ النبی یا صحیفہ سلیمانی" میں لکھا تھا:

"اب میلادِ شہید کی کا دور رخصت ہو چکا تھا۔ اب غلامِ امام شہید کا فوق و شوق

۵ رپورٹ ایجوکیشنل کانفرنس اجلاس چہارم مقام رام پور (۱۹۰۶ء)، ص ۴۴۔ ۴۵

بے کار تھا۔ اب سیرت نگاری تاریخ کے دائرے سے نکل کر علم کلام کی ایک مستقل شاخ بن چکی تھی۔ وقت کی ضرورت بھی صدائیں لگا رہی تھی اور کوئی کان نہ تھا بولے سنئے۔ شبلی نعمانی کی تربیت کو اللہ ٹھنڈا رکھے کہ انھوں نے اس آواز کو سنا۔ وقت کی ضرورت کو سمجھے اور سب سے پہلے سیرت کو کلامی رنگ دیا۔ ان کی ضخیم سیرت النبی میں اسے ڈھونڈیے کہ ترویجِ آمنہؓ کے وقت کتنی عورتیں نذر آتش رشک ہو کر رہ گئیں اور ولادتِ شریفہ کے وقت ایوانِ کسریٰ کے گنگروں پر کیا کیا گزریں، ہاں اس کے اوراق میں یہ دیکھنا ہو تو دیکھیے کہ عرب کی اصلاح اور نکل دینا کی اصلاح وہ بے نظیر مصلحِ عالم کس طرح کر گیا اور جو ہمیشہ کے چوراہے پر آکر، سفاک اور جلاّد، حرام کار اور شراب نوش، سود خوار و قمار باز تھے، انہیں اس کی نظر کی کیا اثر کس طرح پس دیکھتے ہی دیکھتے متقی و پاکیزہ عبادت گزار و شب بیدار رحم دل و غم خوار، متدین و پیکرِ ایثار بنا گئی۔ ۱۷

دو برجید میں سیرتِ نبوی پر مبنی جو کتب اور مشاہیر کی جو سوانح عمریاں سنائیں، ان میں عبد السلام ندوی کی فقراٹے اسلام، سیرتِ عمر بن عبدالعزیز، اقبال کامل، عبدالرزاق کاپوری کی "نظام الملک طوسی"، حبیب الرحمن خاں شیروانی کی ذکرِ جمیل اور سیرتِ صدیقِ پہن غلام رسول قہر کی غالب، ایس ایم اکرام کی شبلی نامہ اور یادگارِ شبلی، شیخ چاند کی سودا، قاضی محمد عبدالغفار کی آثارِ جمال الدین افغانی اور آثارِ ابوالکلام آزاد، صالحہ عابد حسین کی یادگارِ حالی، مولانا مودودی کی سیرتِ سرورِ عالم، نعیم صدیقی کی محسنِ انسانیت، سید نذیر نیازی کی دانائے ساز (اقبال)، اسعد گیلانی کی حضورِ اکرمؐ کی حکمتِ انقلاب، عبداللہ قریشی کی حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں اور مولانا عبدالماجد دریا بادی کی مردوں کی سیمائی (مقالاتِ سیرت)، سلطانِ ماحمدؒ، سیرتِ نبوی قرآنی، حکیم الامت۔ نقوش و تاثرات اور محمد علی ذائق ڈارنی کے چند ورق (دو جلدیں) اور متعدد دیگر لکھنے والوں کی کتابیں شامل ہیں۔ ان کتابوں سے پڑھنے والوں کو "عبرت اور بصیرت" شعبہ بھی حاصل ہو سکتی ہے اور ہجرت و مسرت بھی ۱۷

۱۷ "سچ" - ۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۲، ۳

۱۷ "فقراٹے اسلام"، ص ۴، ۵ "مضامینِ فرست"، ص ۱۵

ان میں یہ دعوے بھی ملیں گے کہ "میں خود تو ایسی سوانح نگاری کا قائل ہی نہیں جس کا اساس زندگی صرف ایسے واقعات ہوں کہ کب پیدا ہوئے، کس کے بیٹے تھے، کہاں تعلیم پائی، کیا کیا کام کیے"۔ اور ایسے طریق کار کی وضاحت بھی کہ "مرزا کا ایسا تذکرہ مرتب کرنا تھا جس میں واقعات سن و قوع کی ترتیب سے درج ہوں"۔ نلہ بہر حال یہ سوانح عمری خویوں، خامیوں، بے حد اختصار اور غیر ضروری تطویل، سوانح نگاری کے مسئلہ اصولوں کی پاسداری اور عدم پاسداری، موضوع سے انصاف یا لکھنے والے کی اپنی ذات کی توسیع وغیرہ سے عبارت ہیں۔ ان میں بعض ایسی بھی ہیں جن پر اصطلاحی معنوں میں سوانح عمری کا اطلاق محض جزواً ہوتا ہے۔

عبدالمجاہد دیریا بادی کی سیرت نگاری کا پہلا تقریر شریس "مردوں کی مسیحائی" (۱۹۴۳ء) کے نام سے سامنے آیا۔ یہی کتاب بعد ازاں راقم الحروف نے چند مضامین سیرت کے حذف و اضافہ کے ساتھ "سلطانِ مآخوذ" کے نام سے ۱۹۸۲ء میں شائع کرائی۔ سیرت رسولؐ کے ضمن میں ان کی دوسری کتاب سیرت نبوی قرآنی (۱۹۶۳ء) ہے جو ان کے محاضرات کا مجموعہ ہے جو جنوری ۱۹۵۷ء کی آخری تاریخوں میں نیوکلج ملڈراس میں دیے گئے اور جو اردو میں اپنی نوعیت کی نادر کاوش ہیں۔

"مردوں کی مسیحائی" میں سیرتِ اقدس سے متعلق متعدد ایسے مضامین شامل کر لیے گئے تھے جو "سچ" اور "صدق" میں مولانا کے قلم سے نکلے تھے۔ یہ مضامین ڈاکٹر غلام دستگیر رشید نے مرتب کیے تھے۔ ان میں سے بعض مضامین کا سیرت سے براہ راست تعلق نہیں تھا۔ علاوہ ازیں کتاب کا نام مبہم بھی تھا اور بد مذاقی کا آئینہ دار بھی۔ چنانچہ سید سلیمان ندوی کو ماجد کے نام ایک خط میں لکھنا پڑا: "آپ کے ادبی مضامین کی اشاعت مفید ہوگی۔ میں نے پہلے بھی تحریک کی تھی، اس کے لیے مناسب نام "مردوں کی مسیحائی" کے نام رکھنے والوں سے پوچھیے۔ میں سمجھا تھا کہ "اشتمال مقویات" ہے۔ نعوذ باللہ"۔

۱۔ "آثار ابوالکلام"، ص ۱۱ نلہ "غالب نامہ"، ص ۷

۲۔ "مکتوبات سلیمانی" (جلد دوم)، ص ۱۴۶

اسی لیے راقم الحروف نے مضامین کے اس مجموعے کا نام بھی بدلا اور غیر متعلق مضامین نکال کر ان کی جگہ نئے مضامین شامل کر کے اسے از سر نو شائع کیا۔

”مزدوں کی مسیحائی“ میں شامل سیرت کے مضامین کا بڑا امتیاز جو اسے سیرت کی بیشتر کتابوں سے الگ کرتا ہے اس کا بھر انگیز اسلوب اور محبت و عقیدت کا ایک سیلاب بلاغی ہے جس کے تال میل سے ایک ”چیز سے دگر“ ترتیب دی گئی ہے۔ ماجد کے اس اسلوب میں ایسی والہیت اور ایسی سپردگی ہے جو کم سیرت نگاروں کو میسر آسکی۔ اس جوش بیان اور شدت جذبات سے مملو اسلوب کی مثال اس پناڑی ندی کی سی ہے جو لچکتی، سرکتی، اچھلتی پھسلتی، سنھلتی اور سرراتی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے اور جس میں سر جو شیدگی اور نعمہ زنی باہم آمیخت ہو گئی ہوں۔ اس اسلوب میں ایسا خطیبانہ جوش ہے جسے منطق اور استدلال کے پھینٹوں نے معتدل اور متوازن بنا لیا ہے۔ ماجد کے اسلوب سیرت نگاری میں جو والہیت اور جذبے کا دھڑکا ہے اس کا ایک سبب ان کی وہ عارضی سراب گردی ہے جس نے انھیں تشکیک و اریتاب سے دوچار کر دیا تھا۔ بہت کم تحریروں میں سر جو شیدگی اور حکمت، دلیل اور تجزیہ کاری اور جلال و جمال کا وہ قرآن نظر آتا ہے جو ہمیں سیرت کی اس مختصر کتاب میں ملتا ہے۔ اس باب میں اگر کوئی اور کتاب اس کے پہلو پہ پہلو رکھی جاسکتی ہے تو وہ مناظر احسن گیلانی کی چند اسلوبی نامواریوں سے قطع نظر ”الذبی الخاتم“ ہے۔

عرب کی سر زمین جو زریع و ضلال اور گمراہی و گندگی میں گردن گردن دھن چکی تھی، اسے ایک بسط اور معطر قضایں لاکر انوار الہیہ اور حکمت بالغہ سے منور و متصف کر دینا ایک ایسا ہمہ گیر انقلاب ہے جس کی مثال دنیا کا بڑے سے بڑا انقلاب پیش نہیں کر سکتا۔ ایسے بڑے انقلاب اور ایسے عظیم داعی انقلاب کے لیے پھیکے اور بے جان لفظ کہاں کفایت کر سکتے تھے۔ ماجد نے زندہ لفظوں اور زندہ اسلوب کا انتخاب کیا:

”الولوب والوجہل اور ان کے سارے ہم نشینوں نے اس وقت دیکھا کہ بدبودار اور پُر عفونت کھا دگلے میں پڑی اور ان کی آنکھوں کے سامنے شاداب و خوش رنگ

ہکتے ہوئے گلاب کے پھول میں تبدیل ہو گئی۔ حق کی قوت ہر تردید و تغلیط کے خطرے سے بے پروا ہے۔ زندہ معبود کے زندہ رسولؐ کے زندہ معجزے کا جواب نہ اس وقت بن پڑا نہ آج حق کے جھٹلانے والوں، محمدؐ کے دشمنوں اور ابولہب و ابوجہل کے موجودہ جانیشینوں میں سے کسی کے بس کی بات ہے۔" ۱۷

ماجد کے ان سیرتی مقالات کو محمد ہاشم فرنگی محلی نے نثری نعت کہا ہے۔ ۱۸ اور واقعہ یہی ہے کہ نعت کا مقصد و جید بھی منقوت (رسول اللہ) سے ایک شدید قسم کی قلبی وابستگی ہی پیدا کرنا ہے تاکہ شخصیت بھی اسی "ذگِ احسن" میں رنگ جائے۔ ماجد کے مضامین کسی نام نہاد ناظرِ نادر کے مضامین نہیں، یہ ایک ایسے شخص کے مضامین ہیں جس کا روٹاں روٹاں عشقِ رسولؐ میں ڈوب چکا ہے۔

"مردوں کی مسجانی" کا ایک اہم مقالہ "میلادی روایات" ہے۔ اس میں ماجد نے یہ بتایا ہے کہ اللہ کے جتنے برگزیدہ بندوں اور بندگیوں کی پیدائش قرآن میں مذکور ہوئی ہے ان سب میں ایک امر مشترک ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی پیدائش کے وقت یا قبل و بعد کچھ خوارقِ عادت کا ظہور ضرور ہوا ہے۔ پھر اگر رسولوں کے سردار کے مولود مسعود پر غفلتِ شادمانی و مسرت برپا ہوا ہو تو کسی مسلمان کو اس پر حیرت نہ ہونی چاہیے۔ ماجد نے اپنے اس مقالے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی "مدارج التبوۃ" اور شاہ ولی اللہ کی "سرورالمخزون" کا ذکر کرتے ہوئے ان دونوں میں شامل میلادی روایات کو مستند مانا ہے۔ ایک زمانے میں سرسید کا بھی یہی خیال تھا چنانچہ انھوں نے اپنے ۲۵ صفحے کے رسالے "جلاۃ القلوب بندگوا المحبوب" میں اہمی دو کتب کو ماخذ بنایا اور ان سے جا بجا استفادہ کیا جب کہ بعد ازاں "عقل حیلہ تراش" کی روشنی میں انھیں "مدارج التبوۃ" میں خصوصاً ہزاروں لغو اور نامعتبر کہانیاں درج نظر آئیں۔ یہ سب ان کی جدیدیت زدگی کا "فیضان" تھا جو انکستان سے آئی تھی اور جس سے مرعوب ہونے والوں کو خطاب کر کے بستی نے کہا تھا

۱۷ "مردوں کی مسجانی"، ص ۳۶

۱۸ دیکھیے فروغِ اردو، عبدالماجد دریا بادی نمبر، ۲۹۱-۲۹۵

نکتہء شرع بہ افسانہ برابر بنی  
 یورپ ارگپ زنداں نیز مسلم باشد  
 عمل ہر مسئلہ فقہ ز یورپ طلبی  
 شرع پیش تو ز تقدیم کم باشد  
 از ابو بکر و عمر، اسچ بیادت ناید  
 گرمی بزم تو از سیزبر اعظم باشد  
 بہر حال ماجد نے تو صرف "مدارج النبوة" اور "سردا محزون" کا ذکر کیا ہے، ورنہ  
 حقیقت یہ ہے کہ خود اُردو میں اس دور میں جو منظوم اور منثور میلاد نامے لکھے گئے ان میں  
 ایسی روایات بکثرت ملتی ہیں۔ محمد باقر آگاہ جو شاہ ولی اللہ کے معاصر تھے، ریاض السیرت  
 میں حضور کی ولادت کے باب میں لکھتے ہیں:

"آپ نے جیسا یہاں قدم رنجہ کیا اپنے چہرے سے طلوع یک مہ کیا۔ دفع کی ظلمت  
 کدورت۔ یہ کہ وہ سب کا سب پھیلانی دفتر تہ کیا۔ فلک الافلاک سے نقطہ مہر کز خاک  
 تک اور سطح عرش بریں سے تخت فرش تک نام تاریکی کا باقی نہ رہا کیونکہ وہ ماہ میں  
 کب یہ نور ہے اور ہے کچھ یہ شان اور ہے کچھ ظہور۔ جتنے جن اور شیاطین تھے آسمان پر  
 جانے سے باز آئے اور ستارے زمین سے ان سے نزدیک دکھائی دیتے تھے۔۔۔ اہل  
 فارس کے ہزار برس سے چلتے تھے کہ سے اور اہل فارس مشک و عنبر اس میں ڈال کر پوجتے  
 تھے، بچھ گئے۔ نور فزا شمع عرب کیا ہوئی۔ آتش فارس وہیں مُردہ ہوئی۔" سئلہ اور یہی بات  
 شاہ ولی اللہ نے لکھی ہے: "بمرد آتش فارس دُمر دہ بود پیش انزال بہ ہزار سال و خشک شد  
 چشمہ ساوہ"۔ ۱۵۰

خیر شاہ ولی اللہ اور باقر آگاہ مستأخرین کا تو ذکر ہی کیا، سیرت النبی پر پہلی اور مستند  
 ترین کتاب سیرۃ ابن اسحاق میں بھی (جس کے کچھ اجزاء ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے تیسری بار سے  
 دریافت کر کے مرتب کر دیے ہیں اور جس کا اُردو ترجمہ نقوش کے رسول نمبر ۱۱ میں شائع ہو چکا  
 ہے) ایسے خوارقِ عادت کا ذکر ہے: "احمد نے یونس کی وساطت سے ابن اسحاق کی روایت  
 نقل کی۔ ابن اسحاق نے کہا: "رسول اللہ کی والدہ ماجدہ آمنہ بنت وہب کا بیان ہے کہ

۱۵۰ بحوالہ "سلطان ما محمد"، ص ۷، ل  
 ۱۵۱ ایضاً

جب اسے رسولؐ کا حمل رہ گیا تو اسے خواب میں کہا گیا کہ تمہارے پیٹ میں امت کا سردار ہے۔۔۔۔ اس کی نشانی یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسا نور برآمد ہوگا جس سے سر زمین شام میں لبرلی کے محلات جگمگا اٹھیں گے۔ ۱۱

پھر اردو مولید پر کیا موقوف ہے، مغربی میں موجود مولید میں بھی ایسی روایات ملتی ہیں۔ ماجد کے نزدیک یہ شہادتیں ان بزرگوں کی تھیں جو حدیث و سنت کی پرکھ رکھنے والے اور فن حدیث کے جلنٹے والے تھے۔ جب انھوں نے ان روایات کو رد نہیں کیا تو ہمیں ان روایات کی تفسیر کر کے اپنی ”روش خیالی“ کا ڈھنڈورا نہیں بیٹنا چاہیے۔

ماجد کے ان مقالات سیرت کا اہم ترین باب ”سیرت نبوی اور علمائے فرنگ“ ہے۔ اس میں ماجد نے بعض معروف مغربی سیرت نگاروں مثلاً جارج فنلے، ولیم میور اور کارلائل کی تبلیغات کا پردہ چاک کیا ہے۔ اصل میں مستشرقین کی ایک قابل لحاظ تعداد حضور اکرمؐ کی سیرت نگاری کی اہل ہی نہیں۔ ان کی ٹھنڈے مادی تربیت اور زمہ ریزی عقل پرستی ایک خاص سطح اور خاص مقام سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔ ماجد کے خیال میں بعض مستشرقین بظاہر حضورؐ کے لائے ہوئے انقلاب کے قائل تو نظر آتے ہیں لیکن وہ انہیں صرف اور صرف ایک غیر معمولی انسان اور ایک عظیم مصلح و مقنن کے روپ میں دیکھتے ہیں اور انہیں مامور من اللہ اور وحی الہی کے فیض یافتہ کے طور پر ماننے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے جبکہ انہیں مصلح سمجھنا ایسا ہی ہے جیسے صوبے کے گورنر سے کہا جائے کہ حضورؐ والا کے اختیار کا کیا گنتا، آپ پٹواریوں سے بڑھ کر اختیارات رکھتے ہیں اور چیرا سوں سے بڑے حاکم ہیں۔ دراصل حضور اکرمؐ کو محض ایک عظیم سیاسی لیڈر قرار دینے والوں میں کئی اور لکھنے والے مغربی بھی شامل ہیں۔ مثلاً ولیم ہارنر نے اپنی کتاب میں حضورؐ کا مقابلہ کر امویل سے کیا ہے اور ان کے کارناموں کو انگلستان کے اس نجات دہندہ سے عظیم تر قرار دیا ہے۔

۱۱ نقوش رسول نمبر ۱۱، ص ۳۷۔ نیز ملاحظہ ہوں اس کے ص ۴۲-۴۳ جہاں حلیمہ بنت سارحہ کا تفصیلی بیان درج ہے جس کے مطابق ان کی بورھی اونٹنی دو دھڑے سیراب ہو گئی اور ان کی لاغر گدھی چاتی جو بند کر رہے سب اس بچے کا فیضان تھا جسے وہ پرورش کے لیے اپنے ساتھ لائی تھیں۔



صرف مادی معجزات پر نگاہ رکھنے والے لیے ہی کوتاہ بینوں کو پیر رومی نے مشورہ دیا تھا کہ ع لفظ بگڑاری سوئے معنی رومی

اسل میں مستشرقین کا ایک گروہ کثیر ابھی تک عمدہ وسطیٰ کی اس فضا میں سانس لے رہا ہے جس نے ان کے آبا و اجداد کو صلیبی جنگوں میں شکست کی ذلت سے دوچار کیا تھا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر نثار احمد کا ایک قابل قدر مضمون "مستشرقین اور مطالعہ سیرت" قابل ملاحظہ ہے۔<sup>۱۷</sup> عربی زبان میں مستشرقین پر اچھا اور وقیع کام ہوا ہے جیسے مثلاً مصطفیٰ سباعی اور العقیقی کا کام۔ اسی طرح اس ایل طیبادی نے بھی مستشرقین کی خداعی اور خایموں کو خوب بے نقاب کیا ہے۔<sup>۱۸</sup> اس باب میں انگریزی ای میں پروفیسر ظفر علی قریشی کا کام بھی چشم کشا ہے۔<sup>۱۹</sup> ڈاکٹر نثار احمد نے اپنے مضمون میں اپنے موضوع سے کامل انصاف کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے شبلی کی خدمات کا بھی اعتراف کیا ہے۔ ان کے خیال میں "جان آف دمشق" پہلا کچ نہاد مستشرق تھا جب کہ گیام پوسٹل پہلا اصولی مستشرق۔ عمدہ جدید کے استشراتی روتوں کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ اب مستشرقین اسلام، پیغمبر اسلام اور عالم اسلام کے اعمال و احوال کے مطالعہ میں زیادہ انہماک اور امعان نظر سے کام لے رہے ہیں۔ بہت سے معاملات میں مستشرقین نے بالکل رجوع کر لیا ہے لیکن بقول ان کے فرانسسکو جیرائیسی اس جدید ترین دور میں بھی اعتراف کرتا ہے کہ اہل مغرب کی پرانی دشمنی عمدہ جدید میں بھی جاری و ساری ہے۔ اسی طرح ایڈورڈ ڈبلیو سید اپنی معرکہ اللہ کتاب Orientalism میں بتاتا ہے کہ استشراتی

<sup>۱۷</sup> نقوش رسول نمبر ۱۱، ص ۲۸۱ - ۵۶۵

<sup>۱۸</sup> اس ضمن میں الفرید گیوم کے سیرت ابن اسحاق کے انگریزی ترجمے کے باب میں ان کا تفصیلی اور عالمانہ تبصرہ ملاحظہ ہو، مطبوعہ The Islamic Quarterly, London.

اکتوبر ۱۹۵۶، ص ۲۱۳ - ۱۹۶

<sup>۱۹</sup> دیکھیے ان کی کتاب "Prophet Mohammad and his Western Critics"

کے خارجی اور داخلی دو رخ ہیں اور اپنے داخلی جذبہ مستشرقانہ کے حوالے سے وہ ویسا ہی ہے، صرف اس کا ظاہری رخ وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ عمدہ وسطیٰ کے متعصب مستشرقین کا حضور اکرمؐ کی ذات اقدس کے بارے میں روئیہ کس قدر اہانت آمیز اور جاہلانہ تمہا اس کا ذکر قلب کے حقیقی نے ایک واقعے کی صورت میں یوں کیا ہے (نقل کفر، کفر نیا شد) :

"Such was the intellectual anti-Muhammadan climate that any stories, no matter how fantastic, with little or no basis in fact, could be accepted and transmitted. A bishop of Cordova, Eulogius, one of the most learned of his times records on the authority of a Latin manuscript by a monk that on Mohamnad's death, his disciples watched for angels to descend and carry away his body, but, instead, dogs came and devoured; hence the natural slaughter by Moslems a large number of these animals".

مستشرقین میں سے بعض لوگوں نے ہمارے یہاں قبول عام پایا ہے۔ انہی میں ایک نام کارلائل کا بھی ہے جسے ہمارے بڑے بڑے علما اور سیرت نگاروں نے بھی (بلکہ خود اہل مغرب نے بھی) ایک منصف مزاج مورخ کے طور پر تسلیم کیا ہے لیکن ماجد صاحب کا موقف یہ ہے کہ اپنی تمام تر ظاہری انصاف پسندی کے باوجود اس کی تحریروں کی تہ میں وہی تعصب کارفرما ہے جو بالعموم مستشرقین کا خالص رہا ہے۔ مثلاً یہ کہ موصوف نے محض حضور اکرمؐ کی کامیابیوں پر نظر کی ہے مثلاً یہ کہ وہ پنولین کرامویل وغیرہ کی طرح عنفنی اور پُر خلوص تھے۔ حضور کی نیت مکرو فریب کی نہ تھی۔ ایسے اظہارات سے بقول ماجد عظمت نبوت دل سے مٹتی جاتی ہے اور انسان اقرار رسالت سے دور ہی جا پڑتا ہے۔ پھر قرآن کے اسلوب کے باب میں اس نے جس جہل کا ثبوت دیا ہے وہ بھی افسوسناک ہے۔ قلب کے حقیقی نے بظاہر کارلائل کی حق پسندی کی تعریف کی ہے لیکن وہ بھی کارلائل کے طریقہ تقابل پر لطیف طنز کرنے سے باز نہ رہ سکا :

قلب کے حقیقی "Islam and the West" ، ص ۵۱

قلب "مردوں کی مسیحائی" ، ص ۱۱

"His hero (Mohammad) could not be other than true. Mohammad might not have felt offended by the British lecturer's treatment but he would have felt uncomfortable in the company of Dante, who put him in one of the lowest hells; and of Luther, who preached holy war against his infidel followers". ۲۳

سیرت نگاری کے ضمن میں ماجد کا اگلا اہم کارنامہ "سیرت نبوی قرآنی" ہے۔ قرآن حکیم سے سیرت نبوی کے تمام اہم پہلوؤں کا استخراج ماجد کا ایک نہایت قابل فخر کارنامہ ہے۔ چنانچہ انھوں نے ظہور کی پیش خبریاں، نام نسب، وطن زمانہ، فضائل، خصائص، مشاغل، رسالت و بشریت، ہجرت، غزوات و معرقات، معاصرین، مشرکین، میود و نصاریٰ، بنی قریظہ، مومنین، مجرمات و دلائل اور خانگی و ازدواجی زندگی جیسے اہم ترین عنوانات والوایب کے تحت متن قرآن سے آیات چُن کر حضور اکرم ﷺ کی حیاتِ طیبہ کی تفصیل مرتب کی اور استخراج و استنتاج میں اپنی مہارت اور متن قرآن پر گہری نظر کا ثبوت فراہم کیا ہے۔ ان اوراق کے مطالعے کے بعد حضور اکرم ﷺ ایک عبدِ عاجز، شاہد، مبشر، نذیر، صاحب، عاقب، حاضر اور ماحی کے طور پر نظر آتے ہیں۔ پھر ماجد ساتھ ساتھ اخلاقی اسباق کا بھی استخراج کرتے چلے گئے ہیں۔ نیز ان اوراق میں بھی "بشریتِ انبیاء" کی طرح انھوں نے حضور اکرم ﷺ کی بشری پہلوؤں کو نمایاں کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے جو بعض سیرت نگاروں نے نظر انداز کر دیے ہیں اور حضور کے روحانی پہلوؤں پر اس قدر زور دیا ہے کہ "میم" کا فرق بھی قائم نہیں رکھا۔ ماجد کے موقف کی صرف ایک مثال ملاحظہ ہو۔ سورۃ التحریم کی تین آیات درج کرتے کے بعد لکھتے ہیں: "قرآن مجید کوئی بات بلامقصد نہیں بیان کرتا۔ اس تمام تر خانگی قصہ کے لیے آنے سے سبق ایک نہیں کئی کئی نکلتے ہیں۔ چنانچہ پہلی تو یہی نکلی کہ آپ کی معیشتی اور خانگی زندگی جنت کی نہیں اسی خانگی دنیا کی زندگی تھی جو نوحِ بشری کے ہر ہر فرد کے لیے نمونہ کا کام دے سکتی ہے۔ پیچیدگیاں اس میں وہی پیش آتی تھیں جو ہر انسان کو اپنی ازدواجی زندگی میں پیش آ سکتی ہیں اور علاوہ ملکی انتظامات اور اجتماعی معاملات میں اُمت کی رہنمائی و

پیشوائی کے آپ کو خانگی معیشت کے مرحلوں سے گزرنا تھا کہ بغیر اس کے اسوہ حسنہ کے کامل و جامع ہونے کی کوئی صورت نہ تھی۔ دوسرا سبق یہ ملا کہ حسن معاشرت و معیشت گویا آپ پر ختم تھا۔ عین ناگواری کے عالم میں بھی رفیق و ملاطفت کا سررشتہ ہاتھ سے نہ چھوٹنے پایا۔ یہ مسر پہلو یہ ملاحظہ ہو کہ زبان سے یہ نہ ارشاد ہوا کہ خیر نبی کیوں نہ ہو جاتی۔ بسبب نہ اپنی فراست کو پیش فرمایا نہ اپنے اشراق و کشف کو۔ فرمایا تو ایک عبدِ کامل کی طرح یہ فرمایا کہ اس خدائے علیم و خیر نے مجھے خیر فرمادی۔۔۔۔۔ ۲۳

پھر جس طرح ماجد نے اپنی تفاسیر میں مذاہب سابقہ کے باب میں اپنی عمیق نظر کا ثبوت دیا اس کے کچھ شواہد زیر نظر کتاب میں بھی مل جاتے ہیں۔ ۲۴ نیز قرآن حکیم میں مختلف مواقع و موارد پر ایک ہی لفظ کے مختلف معانی و مفارم پر بھی ماجد کی گہری نگاہ تھی۔ انھوں نے جابجا دادِ تحقیق دی ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ حضور اکرم کی ولادت قبل وفاتِ والد یا بعد وفاتِ والد کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ۲۵ لیکن ماجد نے سورۃ الضحیٰ کی آیت **المدیجدک یتیم فآویٰ** میں موجود لفظ یتیم کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ اشکال جاتا رہتا ہے۔ لکھتے ہیں: "یتیم اس کو کہتے ہیں جس کے باپ کا اشکال اس کے بلوغ سے قبل ہی ہو جائے اور قبل بلوغ شامل ہے قبل ولادت کو اور تاریخ کا بیان ہے کہ آپ کے والد ماجد کی وفات آپ کی پیدائش سے بھی قبل ہو گئی تھی۔" "پھر قرآن ہی کے لفظ "فآویٰ" سے یہ بھی نکتہ ہے کہ یتیمی کے باعث آپ بے گھر ہو گئے تھے۔" ۲۶

ماجد نے قرآن حکیم کی سو اچھ ساڑھے چھ ہزار آیات سے ایک ٹہلت یا اس سے کم ایسی آیات بہر حال نکال لیں جن سے سیرتِ نبوی پر کسی نہ کسی زادیے سے روشنی

۲۴ سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۲۰۵

۲۵ ملاحظہ ہو سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۹-۱۲، ۱۴

۲۶ دیکھیے سیرۃ ابن اسحاق مشمولہ نقوش رسول تمبر جلد ۱۱، ص ۳۷

۲۷ سیرتِ نبوی قرآنی، ص ۲۳

یہ بتی ہے۔ ماجد کو اس سلسلے میں سیرت ابن ہشام، تاضی عیاض ماکی کی الشفا، شبلی و سلیمان کی سیرت نبوی اور مولانا عبدالشکور کھنوی کی "سیرت الجیب الشفیع من الکتاب العزیز الواقع" سے بہت مدد ملی۔ عربی میں اس موضوع پر ایک مفصل کتاب محمد خزہ دروزہ کی ہے، لیکن یہ کتاب ماجد کی نگاہ میں اس وقت نہ تھی جب وہ زیر نظر کتاب لکھ رہے تھے۔ یہ کتاب انہیں اپنی کتاب کی تسوید و تیبض کے کئی سال بعد مل گیا۔ لہذا وہ اس سے استفادہ نہ کر سکے۔

سیرت نبوی قرآنی کا ایک امتیاز یہ ہے کہ یہاں ماجد کا اسلوب تحریر لفظی و فنی ترمیم کاری اور جوش و خروش خطابت سے بالکل الگ تمام تر ترسیل مطالب کا حق ادا کرتا ہے۔ پھر وہ "واقعہ انگ" یا حضور کے مسئلہ تعدد و ازدواج جیسے نازک مقامات سے بڑی کامیابی سے گزر گئے ہیں۔

سیرت سرورِ عالم پر مبنی ان دو کتب کے علاوہ ماجد نے دو شخصی سوانح بھی لکھیں جن میں پہلی مولانا اشرف علی تھانوی کی سیرت و سوانح ہے اور دوسری مولانا محمد علی جوہر کی۔ زندگی بھر ماجد تین موضوعات پر مسلسل لکھنے کے باوجود سیرت ہونے یعنی اکبر الہ آبادی، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا محمد علی جوہر۔ ان تینوں پر مستقل کتابیں لکھنے کے بعد بھی وہ وقتاً فوقتاً اپنے ہفت روزہ اور بعض دیگر رسائل میں اظہار خیال کرتے رہے۔ چنانچہ وہ ہر پھر کر اپنی اسٹی چھتری "پرگرداں کیوتر کی طرح آجاتے تھے۔ اکبر الہ آبادی پر ماجد کے تصنیفی کام کا ذکر باب دوم میں ہو چکا، اب ذیل میں پہلے حکیم الامت، نقوش و آثار " (۱۹۵۲ء) کا اور پھر مولانا محمد علی جوہر پر ان کی تصنیف "محمد علی، ذاتی ڈائری کے چند ورق" کا مختصر خاکہ کیا جائے گا۔

مولانا اشرف علی تھانوی بیسویں صدی کی مسلم عنایات کے اہم نمائندہ تھے، وہ بیک وقت عالم دین بھی تھے، مفسر قرآن بھی، حکیم و دانشور بھی، فقیہ و متکلم بھی، محدث اور واعظ بھی اور عارف و شیخ طریقت بھی۔ ایسی شخصیت کے، جو اس قدر سرگرم ہو، تمام پہلوؤں کو سیکھنا اور ان سے انصاف کرنا بے حد مشکل کام تھا۔ مشورہ ایوبی

۱۹۷۴ء اس ضمن میں دیکھیے صدیقی جدید کے شمارے ۲۶ اپریل ۱۹۶۸ء، ۳، مئی ۱۹۶۸ء (۱) ان دونوں میں ماجد نے "محمد علی ایک مسلم کی حیثیت سے" مضمون لکھا، اور صدیقی جدیدہ اپریل ۱۹۷۴ء (مضمون بعنوان "حضرت تھانوی")

تخصیصیتوں کے ساتھ انصاف تو اور بھی مشکل ہوتا ہے کیونکہ یہاں اصل میں شہرت اور عظمت کے چھلکے سے گزر کر یا اسے توڑ کر باطن میں جھانکنا ہوتا ہے اور باطن کی تفہیم کے لیے جہاں بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے وہیں وقتِ مشاہدہ اور طویل صحبت کی بھی۔ عسکری صاحب نے لکھا ہے کہ فنِ کار کے لیے آدمی بنی بنائی اور مکمل چیز ہوتے ہیں۔ ماجد بھی اس معنی میں فنکار تھے کہ فنکار کی سی نظر اور اس کے سے شرائط سے متصف تھے چنانچہ انھوں نے زیر بحث کتاب میں جس تھانوی سے ہمیں متعارف کرایا ہے وہ محض ایک فقیہہ و عالم، مفسر و محدث اور داعظ و خطیب نہیں بلکہ ایک انسان بھی ہے اور گوشت پوست کا بنا ہوا انسان!۔ ادا ناموں نے کئی قسم کے انسان گنوائے ہیں مثلاً ارسطو کا بیسے پروں والا دو پایا، ما پانچسٹر سکول کا معاشی انسان اور روسو کا سوشل کنٹریکٹ والا انسان۔ ماجد کا متعارف کردہ انسان بیک وقت معاش اور معاد کی فکریات کا جامع ہے اور معاشرے اور اس کے مطالبات کا کامل شعور رکھنے والا باشعور حکیم بھی۔ چنانچہ اپنی کتاب کے دیباچہ طبع اول میں ماجد نے تھانوی صاحب کے اسی انسانی رخ کی اہمیت واضح کی ہے اور بتایا ہے کہ انھوں نے اسی نقطہ نظر سے ان کی شخصیت کا مطالعہ پیش کیا ہے: "اگر کسی صاحب نے کتاب کو اس شوق میں کھولا ہے کہ اس میں حضرت کے مرتبہ معرفت و ولایت کی تفصیل ہوگی یا ان صفحات میں حضرت کے مناقب عرفانی و مدارج روحانی کا بیان ہوگا تو خیر اسی میں بسے کہ آگے وہ ورق گردانی کی زحمت ہی گوارا نہ فرمائیں۔ حضرت کے مریدین و مسترشدین میں بڑے بڑے پایہ کے لوگ گزر چکے ہیں اور ماشاء اللہ اب بھی سلامت باکرامت ہیں۔ بعض ان میں سے سوانح نگاری کا حق ادا کر چکے ہیں اور بعض حضرات کی تعلیمات کی بہترین شرح و ترجمانی حالاً و عملاً کر رہے ہیں۔"

"یہ مجموعہ اوراق نہ "کتاب المناقب" ہے نہ ملفوظات مرشد اور نہ سیرۃ الشیخ۔ اس کا موضوع ان سب سے الگ ہی نہیں سب سے پست بھی ہے۔"

"حضرت شیخ" کے کمالات و فضائل اپنی جگہ پڑے بہر حال اشرف علی تھانوی نامی ایک انسان بھی تو اسی صدی میں ہوئے ہیں۔ ان کی عمر کے آخری ۱۵، ۱۶ سال کے زمانہ میں اس نامہ سیاح کو ان سے نیا ز اور اپنی بساط کی حد تک گہرا نیا ز حاصل رہا اور اس نے اپنے

بے تجربے اور سابقے میں انھیں بہترین انسان پایا۔ بس ان کی اسی انسانی زندگی کا ہلکا سا عکس ان "نقوش و تاثرات" کے اندر بند کر دیتے کی کوشش الٹی سیدھی آپ کو یہاں ملے گی اور پوچھ کہ ان کی انسانیت ان کے مفسر و فیقہ و درویش ہونے سے الگ کی بھی نہیں جاسکتی اس لیے نمنا ذکر ان کے علم و فضل، تفقہ و سلوک کا لانا بھی ناگزیر ہو گیا۔  
 سخ بنی نہیں ہے بادہ و ساعر کے بغیر۔ درہ حقیقتہ مصوری صرف ان کی انسانیت کی کرنی تھی وہ بھی اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات کے حدود کے اندر۔ ۱۲۵

ماجد نے زیر نظر کتاب میں تھانوی صاحب کے ساتھ اپنے بندرہ سالہ تعلقات میں پیش آنے والے واقعات، مشاہدات، علمی، فقہی، کلامی، تفسیری، عرفانی، سیاسی، ادبی اور صحافیانہ مسائل پر اپنے اور تھانوی صاحب کے خیالات و ارشادات کی تفصیل پیش کر دی ہے اور چونکہ تھانوی صاحب اور ماجد کا تعلق ایک مرشد و مسترشد کا تھا اس کے باوجود کہ رسا وہ تھانوی صاحب کے بجائے حسین احمد دینی سے بیعت رہے) اس لیے انھوں نے اپنے نجی مسائل و مشکلات اور اپنے ذاتی خیالوں اور خواہشوں کی تفصیل بھی ان کے حضور کھول کر رکھ دی ہے اور ان سے رہنمائی کی درخواست کی ہے۔ لیکن یہ بات بہر حال نظر میں رہتی چاہیے کہ مرشد و مسترشد کا یہ تعلق ایک عالم اور ایک عامی، ایک صاحب بصیرت حکیم اور ایک چشم بند اور محروم گوش مرید کا نہیں بلکہ ایک عالم اور ایک عالم کا تعلق ہے، ایک مفسر اور ایک مفسر کا تعلق ہے گو اس میں سیادت کا مرتبہ تھانوی ہی کو حاصل رہا اور بجاطور پر رہتا بھی چاہیے تھا۔

ماجد نے چونکہ "نقوش و تاثرات" کی ترتیب اپنے پندرہ سالہ تعلقات کے مشاہدات اور مکتوبات طریقین پر رکھی ہے اس لیے جہاں یہ ایک طرف مولانا تھانوی کی سوانح ہے، وہیں دوسری طرف خود لکھنے والے کی بھی۔ یہی سبب ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر مولانا ماجد "آپ جی نہ بھی لکھتے تو محض "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" سے ان کی ایک قابل اعتماد پرست حد تک مستقل آپ جی ترتیب دی جاسکتی تھی۔

سوانح نگار کے لیے صاحبِ سوانح سے ایک گونہ ہمدردی بھی کامیاب سوانح نگاری کے لیے بے حد ضروری ہے اور یہاں تو معاملہ ہمدردی کا نہیں عقیدت کا تھا۔ لیکن 'صدق'، معاشرت اور خصوصاً عقیدت بعض اوقات ایک بڑا حجاب بن جاتی ہے۔ ماجد کو تھانوی سے کس درجہ عقیدت تھی اس کا روپ رس تو زیرِ نظر کتاب کی سطر سطر سے چھوٹا پڑتا ہے، لیکن اس کے باوجود انھوں نے اس تعلقِ باطنی و داخلی کو حجاب اور نقاب نہیں بننے دیا اور یہی اس کتاب کی ایک سب سے بڑی خوبی ہے۔ ماجد کی اس اجتہادی نظر اور غیر مقلدانہ روش کا اندازہ ذیل کے اقتباس سے کیا جاسکتا ہے: "کسی بزرگ کو بزرگ و معظّم ماننے سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ اس کی ساری ہی باتیں دل میں اُتر جائیں اور اس کا ایک ایک جزیرہ واجب التسلیم ہو جائے، کم از کم اپنا عقیدہ تو یہی ہے اور اطاعتِ مطلقہ وغیر مشرط صرف رسولِ معصوم ہی کا حقِ خصوصی معلوم ہوتا ہے۔" ۲۹

تھانوی صاحب کے ساتھ ماجد کا رشتہ عقیدت کم و بیش ویسا ہی تھا جیسا محمد علی جوہر کا مولانا عبدالباری فرنگی عملی کے ساتھ اور ہم جانتے ہیں کہ جوہر سے ماجد اس قدر محبت اور عقیدت رکھتے تھے کہ ان کے مرید ہونے کی خواہش ایک مدت تک دل میں پالتے رہے۔ انہی جوہر نے تمام تر ارادت کے باوجود اپنے پیرو مشد سے اختلاف کرتے ہوئے یہ اعلان کیا تھا: "میں نے تو مرشد اس لیے انہیں بنایا تھا کہ جن معاملات میں مجھے ہدایت کی ضرورت ہوگی وہ مجھے حق کی راہ دکھائیں گے لیکن اس خاص مسئلہ میں (مسئلہ حجاز) تو وہ خود میری رہنمائی کے محتاج ہیں ان کی اعانت کرنا میرا فرض ہے۔" ۲۹ یہی وجہ ہے کہ ان اوراق میں جہاں تھانوی صاحب سے عقیدت کے متعدد گواہی پر شبِ چراغ نظر آتے ہیں وہیں بعض معاملات میں خصوصاً فقہی، کلامی، تفسیری اور ادبی مسائل میں متعدد اختلاف بھی اور تھانوی صاحب کی تفسیر "بیان القرآن" کے تسامحات کی جائز نشاندہی بھی ۳۰ اس کتاب میں جابجا دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۹ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) ص ۱۲۲

۳۰ "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" (جلد اول) ص ۲۵۲

۳۱ اس ضمن میں دیکھیے "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) کے ص ۳۰۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵۶۴، ۱۵۶۵، ۱۵۶۶، ۱۵۶۷، ۱۵۶۸، ۱۵۶۹، ۱۵۷۰، ۱۵۷۱، ۱۵۷۲، ۱۵۷۳، ۱۵۷۴، ۱۵۷۵، ۱۵۷۶، ۱۵۷۷، ۱۵۷۸، ۱۵۷۹، ۱۵۸۰، ۱۵۸۱، ۱۵۸۲، ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۱۵۸۷، ۱۵۸۸، ۱۵۸۹، ۱۵۹۰،



بہر حال، حکیم الامت، نقوش و تاثرات "تھانوی صاحب کے حکیمانہ نکات، فقہی بصیرت، کلامی ژرف نگاہی، معاشرتی احوال و ظرف و مطالبات سے بالغ نظرانہ آگاہی اور نفسیاتی دقیقہ رسی کی ایک زندہ برہان ہے۔ ان اوراق میں جزئی حکمت اور حکمت کا ملکہ کے فرق، ظہور مسیح و دجال اور خروج و باجوج کا مسئلہ، مسئلہ جزائے اعمال، مجاہدہ اختیار اور مجاہدہ اضطراریہ کی معنویت، عقیدہ تغیر فی القرآن، قصہ ہاروت و ماروت اور متعدد تفسیری اشکالات کے ضمن میں تھانوی کے حکیمانہ نکات، مسئلہ تقلیل طعام فی رمضان اور سینکڑوں دوسرے فقہی، کلامی اور قرآنی مسائل و اشکالات پر روشنی پڑتی ہے۔

ان حکیمانہ و علمی نکات کے ساتھ ساتھ خود تھانوی صاحب کے مزاج، میلانات، شخصیت، لباس، چال ڈھال، معمولات، برفض شخصیت کے تمام قابل ذکر پہلو ماجد کے بے مثال اور منفرد اسلوب کے ساتھ گھل مل کر ان اوراق میں آئیٹنہ ہوتے ہیں۔ ان اوراق سے گھلتا ہے کہ مولانا تھانوی کی اصلی اور سب سے بڑی حیثیت بقول ماجد ایک معالج نفس کی تھی جس کے ساتھ ۱۲۵۶-۱۲۵۷ء - مجلس اشرفی کے بے شمار فیوضات میں سے ایک فیض یہ تھا کہ مشائخ صوفیہ کے ساتھ محبت اور علما و فقہاء کے متعلق عظمت اہل مجلس کے دلوں میں پیدا ہو جاتی تھی (۱۳۹)۔ تھانوی صاحب سے ماجد کو کس درجہ عقیدت تھی، اس کا اندازہ ذیل کے اقتباسات سے بخوبی ہو سکتا ہے:

"بیعت کا تعلق ضابطہ سے ... ایک دوسرے بزرگ سے تھا لیکن علامہ شاد و ہادی حضرت مولانا تھانویؒ ہی تھے۔ علمی و اخلاقی و اصلاحی سے لے کر ذاتی و خانگی چھوٹے بڑے ہر مسئلہ میں نگاہ اسی دربار کی طرف اٹھتی تھی اور زندگی کی ہر مشکل کا حل ہمیں سے ملتا تھا۔ اسے لگاتار تو جواب ہر سوال مشکل از تو حل شود بے قیل و قال" ۱۳۹

"یہ تھا ان بزرگ کا اندازہ تحریر اپنے ہر طرح کے ایک خرد کے نام۔ کتنے مختلف اور کیسے کیسے یا ایک پہلوؤں کی رعایت۔ یہی ادائیں تو تھیں جنہوں نے حکیم الامت کو حکیم الامت بنا دیا تھا۔ محض رسمی درویشوں کے ہاں، خالی ذاکروں شاعلوں کے ہاں کہیں بھی یہ حقائق

۳۳؎ میں گئے؟

”غزالی وغیرہ نے جو علاج غصہ کے بتائے ہیں وہ بھی اپنی جگہ پر اچھے خاصے ہیں لیکن اس غزالی وقت کے تجویز کیے ہوئے علاجوں کی شان ہی کچھ اور ہے۔“ ۳۴؎

”کیس میں حقیقہ تناسخ کا قائل ہوتا تو کہہ ڈالتا کہ امام غزالی دُنیا میں دوبارہ تشریف لے آئے ہیں۔“ ۳۵؎

”دواہ رے حکیم الامت! یہ جواب جس میں اتنی مصلحتوں کی رعایت ہو، ان کے سوا کوئی اور دے سکتا تھا۔ ان ہی تجربوں سے تو بار بار کہتا پڑتا ہے کہ عالم و فاضل، ذاکر و شاعر، عابد و زاہد، بزرگ و درویش ہونا اور چیز ہے اور حکم و مصلح ہونا کچھ اور ہے۔ ہم جس پر کر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور۔ عالم میں تم سے لاکھ ہی تم مگر کہاں“ ۳۶؎

قادیانیوں اور خصوصاً لاہوری قادیانیوں کے ضمن میں ماجد کے یہاں جو نرم گوشہ پایا جاتا تھا، اہل نظر سے لکھی نہیں۔ زیرِ نظر کتاب میں بھی اس کے متعدد شواہد ملتے ہیں مثلاً لاہوری قادیانی ٹھیسٹھ قادیانیوں کے مقالے میں بہت عنیمت ہیں“ (ص ۲۵۱) ”میرادل تو قادیانیوں کی طرف سے بھی ہمیشہ تاویل ہی تلاش کرتا رہتا ہے۔“ (ص ۲۵۹)۔ ماجد لاہوری قادیانیوں کو اس لیے عنیمت سمجھتے تھے کہ وہ مرزا غلام احمد قادیانی کو نبی نہیں بولی مانتے ہیں اور بظاہر ان کا ولی ہونا کوئی ایسی قابلِ اعتراض بات نہیں لگتی لیکن تھانوی صاحب کی حکیمانہ نظر کی داد دیے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ انھوں نے ماجد کے ایسے ہی خیالات کے جواب میں لکھا:

”میں اس میں موافقت کرنے سے اس لیے معذور ہوں کہ ان کے (لاہوری قادیانیوں کے) ضرر کو معتقدینِ نبوتِ مرزا کے ضرر سے اشد سمجھتا ہوں۔ کیونکہ وہ لوگ جب نبی کہتے ہیں تو سب کو نفرت ہو جاتی ہے اور محفوظ رہتے ہیں اور یہ لوگ جب نبوت کی نفی اور

۳۳؎ ”حکیم الامت، نقوش و تاثرات“ (طبع دوم) ص ۲۰۹

۳۴؎ ایضاً ص ۴۵۷

۳۵؎ ایضاً ص ۱۳۳

۳۶؎ ایضاً ص ۱۵۳۔ صحیح مصرع ہے: ع

عالم میں کچھ سے لاکھ سہی تو مگر کہاں

دلالت کا اثبات کرتے ہیں تو نفرت نہیں ہوتی اور اشتیاق ہوتا ہے اس کی کتابیں دیکھنے کا پھر دیکھ کر گمراہ ہوتے ہیں۔" ۱۳۷

کسی سوانح کے مستند ہونے کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس میں بیان کردہ حقائق کی بعض ازاد یا کتب تصدیق کریں۔ اس کسوٹی پر جب ہم ماجد کی زیر نظر کلاش کو پرکھتے ہیں تو وہ پوری اترتی ہے۔ اس ضمن میں ماجد کے معاصر اور سوانح تھانوی کے باب میں ان کے پیش رو خواجہ عزیز الحسن غوری کی کتاب "اشرف السوانح" سے "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" کا تقابلی بہت مفید اور چشم کشا ہو سکتا ہے۔ اس تقابلی سے پتا چلتا ہے کہ تھانوی صاحب سے عقیدت کے باب میں غوری صاحب کی کتاب ماجد کی کتاب سے بھی چار ہاتھ آگے ہے۔ یہاں سوانح نگار اپنے ممدوح و مرشد کی عظمت و رفعت کے ثبوت میں روایت پر روایت اور واقعات پر واقعہ رقم کرتا چلا جاتا ہے جبکہ ماجد کی کتاب میں "شندہ" کی بجائے سب کچھ "دیدہ" ہے۔ پھر "اشرف السوانح" تھانوی صاحب کی سوانح ہے جبکہ "حکیم الامت" جتنی تھانوی کی سوانح ہے اتنی ہی خود ماجد کی بھی اور یہی اس کتاب کا جہاں ایک بڑا امتیاز ہے وہیں ایک بڑی کمزوری بھی لیکن اس تمام فرق کے باوجود "اشرف السوانح" کے مشمولات سے ماجد کے بیانات کی کامل تصدیق ہوتی ہے۔ پھر سید سلیمان ندوی کے بعض بیانات سے بھی ماجد کے معروضات کی تصدیق ہوتی ہے، مثلاً "تفسیر بیان القرآن" کے باب میں دونوں کے خیالات یکساں تھے۔ تھانوی کی قرأت کی تاثیر کے ضمن میں دونوں کے خیالات ایک تھے۔ ان کی فحسی عظمت کا دونوں کو اعتراف تھا۔ ان کی حکیمانہ نکتہ سنجی کے دونوں قیاس تھے۔ ۱۳۷ علاوہ ازیں ماجد کے بیانات کی تصدیق میں مولانا عبد الباقی ندوی کی "جامع المجددین" کو بھی اعتماد سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ عبد الباقی ندوی نے لکھا تھا کہ حکیم الامت کا سب سے نمایاں وصف تھا علم و عمل ہر شعبے میں حدود کی انتہائی رعایت۔

۱۳۷ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" (طبع دوم) ص ۲۵۲

۱۳۸ تفصیل کے لیے دیکھیے "حیات اشرف" (مؤلف ڈاکٹر غلام محمد)، ص ۱۱۱ تا ۱۵۵،

بحوالہ "حکیم الامت تھانوی، اکابر اور معاصرین کی نظر میں" ص ۷۶-۸۹

”حکیم الامت“ جہاں ایک طرف حقائق و واقعات کی پوست کندہ رو داد ہے وہیں سحر انگیز اسلوب کے اعتبار سے بھی لائق اعتنا ہے۔ ماجد کو محاکات نگاری، رقت آفرینی اور حسرت سامانی میں یدِ طولیٰ حاصل تھا۔ کتاب میں ایسے ایک دو نہیں، دیموں مواتح ہیں۔ یہاں محض تین مختصر اقتباس نقل کیے جاتے ہیں۔ ایک کتاب کی بالکل ابتدا سے، ایک چند صفحے چھوڑ کر اور ایک آہٹا سے:

”میدتہ می جو لائی کا تھا۔ ہلے ہی میدتہ جس نے پندرہ سال بعد مل و جگہ خون کر ڈالا۔ اور شروع بالکل شروع کی کوئی تاریخ۔ عجب نہیں کہ تیس جون ہی کی شب ہو کہ سہارن پور شاہدہ لائن کے قدیم اسٹیشن تھا نہ جھون پر تین مسافروں کا ایک مختصر سا قافلہ سہارن پور کی طرف سے کوئی دس سارے دس بجے اُتر۔ سالار قافلہ دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا حسین احمد صاحب اور باقی دو میں ایک مولانا عبدالباری ندوی۔۔۔ اور دوسرا نامہ سید۔“

”دعا مانگ کر جو نہی حضرت (تھانوی) اٹھے ہیں نگاہ پھل صاف میں مولانا حسین احمد صاحب پر پڑ گئی۔ ان کی طرف خود ہی بڑے تپاک سے بڑھے اور بڑے التفات سے ملے۔ یہ نرم بشارت چہرہ، یہ ہنستا مسکراتا بشرہ کسی نشک مزاج کا ہو سکتا ہے، لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ ان کے اور ان کے بے لطفی ہے، ناچاتی ہے۔ کانوں نے بے شک یہی سنا تھا لیکن اس وقت آنکھیں یہ دیکھ رہی تھیں کہ دو دشمن نہیں دو دوست گلے مل رہے ہیں۔ اشفاق، الطاف، تفصیل اب کہاں یاد ہے۔ بار بار فرماتے تھے اچھی طرح بیٹھے، گھل کر بیٹھے، ننگہ“

”پندرہ برس کا خوب جانا پہچانا ہوا، پچاسوں بار کا چڑھا اُترا ہوا اسٹیشن آج جنی ساتھا۔ مانوس آج نامانوس تھا۔ ہر بار حضرت کا کوئی خادم اسٹیشن پر عزت افزائی کے لیے موجود ہوتا تھا اور ایک آدھ بار تو حضرت نے کرم کی حد کر دی تھی کہ یہ نفسِ نفیس تشریف لے آئے تھے! آج یہ سب خواب و خیال تھا۔ اسٹیشن سے مزار کا فاصلہ ہی کتنا۔ پورے دو فرلانگ بھی تو نہیں اور مزار؟ آدھ مزار، نہ کوئی یلند گنبد نہ کوئی کلس دارقبرہ، نہ چار دیواری،

۳۹ ”حکیم الامت، نقوش و تاثرات“ (بار دوم)، ص ۱۱

”آستانہ“، جنگلہ نہ کٹھرا۔ ایک اوسط درجے کی وسعت کا باغ۔ ایک سمت میں ایک مختصر پُر نضا عمارت، وسط باغ میں چند گزم مربع کا ایک مسطح تختہ اور وہی اللہ کے اس شیر کی خواب گاہ! نہ شامیانہ، نہ چھت۔ صرف آسمان کی کھلی ہوئی چھت کے نیچے ایک نیچی سی کچی تربت۔ سادگی کی تصویر، صاحبِ قبر کی بے نفسی کا آئینہ۔ نہ لوح، نہ کتبہ، نہ پھول، نہ چادری۔<sup>۱</sup> شرح تھانوی پر یہ کتاب یاد آفرینی کے زندہ اسلوب میں لکھی گئی ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے محبوب کی جدائی کے حسرت آمیز لمحوں میں کوئی دھیرے دھیرے یادوں کے لاڈ روشن کر رہا ہے اور اس پر اپنے ہاتھ تاپ تاپ کر ساری عمر بتا دینے کا تہیہ کیے ہوئے ہے۔ اس یاد آگئیں داستانِ اسلوب نے اس کتاب کو ایک تیز دھار عطا کی ہے۔

البتہ اس سحر انگیز اسلوب سے قطع نظر مولانا تھانوی کی اس سوانح کے باب میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا اسے باضابطہ سوانح کہا جاسکتا ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ باضابطہ سوانح کے اصولوں پر یہ کتاب پوری نہیں اُترتی۔ اس کتاب میں نہ تھانوی کے ابتدائی حالات و موثرات ملتے ہیں نہ تعلیم، نہ اساتذہ و کتب سے فیض کا ذکر، نہ جوانی اور شادیوں کا تذکرہ، نہ والدین اور اجداد کی تفصیل، نہ بے شمار کتب کا ذکر اور ان کا تفصیلی حوالہ۔ نہ ترتیب واقعات۔ پھر قاری کے لیے ایک بڑی الجھن یہ کہ ماجد کے نمبر و اراستفسارات کے جوایات کہیں آگے نمبر و درج کیے جاتے ہیں جس سے اسے بار بار پھرتے پھرتے صفحہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں ماجد کا اپنے اور اپنی اہلیہ کے خوابوں کا کثرت سے ذکر گراں گزرتا ہے جس سے کوئی خاص حقائق و نکات سامنے نہیں آتے۔ یہ کتاب کی چند نمایاں خامیاں ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ ماجد نے کہیں اس کتاب کو ”سوانح“ کے دعوے سے پیش نہیں کیا۔ یہ تو محض ان کے ”دیدہ“ کی روداد ہے اور اگر سوانح نام ہے کسی کے باطن کی سیما ہی کا، اس اعتبار سے یہ انتہائی کامیاب اور موثر ہے۔ ”معارف“ کے تبصرہ نگار نے اسے ادب کا جاندار متع اور شاہکار قرار دیا ہے، ”حضرت حکیم الامت کی علمی و دینی اور اخلاقی و روحانی عظمت و جلال مستم اور کسی کے اعترافِ داد و تحسین سے بے نیاز

ہے لیکن اگر قلم سے اس کی مصوری ممکن ہے تو اس سے بہتر مرتبہ تیار نہیں کیا جاسکتا...  
فاضل مرتب نے حضرت مولانا کی تحریروں سے ان کی خشک مزاجی اور خشونت کی تردید  
اور لطافتِ طبع کے ثبوت کا خاص اہتمام کیا ہے۔ ۱۲۴

سوانح نگاری کے ذیل میں ماجد کی آخری مؤثر ادبی و علمی کاوش محمد علی جوہر کی سوانح  
ہے جو "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے نام سے دو جلدوں میں شائع ہوئی (۱۹۵۴)،  
۱۹۵۶۔ اس کا آغاز محمد علی جوہر کی وفات کے ساتھ ہی ماجد نے "سچ" کے اوراق میں  
کر دیا تھا۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں :

"اب خیال آیا کہ مولانا محمد علی کا قرضہ تو اس سے بھی پُرانا اپنے اوپر باقی چلا آ رہا ہے۔  
کسی طرح اسے بھی بے باق کیجیے۔ مرحوم کی وفات کے بعد ہی سچ میں ان پر لکھنا شروع کر دیا  
اور محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق کے عنوان سے ۱۶، ۱۷ نمبر سچ میں لکھ ڈالے تھے۔  
اب انہی کو بنیاد بنا کر از سر نو لکھنا شروع کی اور ۸۸ بابوں میں اور متعدد جیموں کے ساتھ  
دو جلدوں میں ختم کی۔" ۱۲۴ "سچ" میں ماجد نے جو ۱۶، ۱۷ نمبر لکھے تھے انہی کو اسی ناقص صورت  
میں صرف "محمد علی" کے نام سے اشاعتِ ادارہ اُردو حیدر آباد نے مولانا کو دکھانے بغیر  
کتابی شکل میں شائع کر دیا تھا۔ ہم نے اس ناقص نسخے کی بجائے بعد کی دو جلدی مفصل تصنیف  
کو اپنے محاکمے کی بنیاد بنایا ہے۔

محمد علی جوہر متحدہ ہندوستان کی وہ عظیم شخصیت تھے جنہوں نے تاریخِ عظیم کے  
پہلے تیس برسوں کو اپنی متحرک جدوجہد، اپنے بے مثالی صحافیانہ کارناموں، منفرد اسلوبِ  
خطابت، سچائی، صداقت، بے باکی اور بے باک نگاری، صدق گفتاری و مجتہدانہ طرز  
احساس کے حوالے سے متاثر و ممنون کیا، خصوصاً تحریکِ خلافت کے باب میں ان کا اور  
ان کے برادرِ بزرگ کا نام ہمیشہ سنہری لفظوں میں لکھا جاتا رہے گا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی  
ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ ہندوستان کی بلکہ عالمِ اسلام کی محترم شخصیت ہونے

۱۲۴ "معارف"، ستمبر ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۱، ۲۳۲

۱۲۵ "آپ جی"، ص ۲۹

کے ساتھ وہ ایک متنازعہ شخصیت بھی تھے۔ ایک زمانے میں پورا ہندوستان ان کی قیادت میں اپنا سفر آزادی جاری رکھے ہوئے تھا لیکن پھر ایک ایسا وقت بھی آیا کہ اسی ہندوستان کے ایک بڑے طبقے نے بلکہ ان کے قافلے کے اپنے قافلہ سالاروں اور جلیسوں اور نڈیوں کی بڑی تعداد نے بھی ان کی مخالفت پر کمر باندھ لی۔ ایسا کیوں ہوا؟ یہ بڑے عظیم کی تاریخ سیاست کا ایک اہم سوال ہے جو بے لاگ اور گہرے تجزیے کا مطالبہ کرتا ہے۔ ماجد نے زیر نظر اور لائق مضمون میں کم از کم اس نشیب و فراز کی دلچسپ اور قابل مطالعہ تفصیل ضرور مہیا کر دی ہے۔

محمد علی کی تھے، ان کی شخصیت کا جوہر اصلی کیا تھا، کیا وہ زود اشتعال، زود رنج اور جذباتی تھے، ان کا طرز سیاست کیا تھا۔ کیا وہ سیاست کو مذہب کے تابع رکھتے تھے، مغرب میں ان کی تعلیمی زندگی کے خدو خال کیا تھے۔ ان کا ابتدائی سیاسی گیر گیر کیا تھا؟ صفحات ان کے لیے کس بڑے مقصد کے حصول کا ذریعہ تھی؟ عبدالباری فرنگی محلی اور گاندھی جی سے بیک وقت ان کی عقیدت کا سبب کیا تھا۔ گاندھی جی کی ان کی نگاہ میں کیا حیثیت تھی؟ بیسویں صدی کے پہلے تیس برسوں میں ہندوستان کی سیاست بالعموم اور سیاست عالم کس نہج پر جا رہی تھی اور محمد علی جوہر کا اس سلسلے میں کیا رد عمل تھا۔ انہوں نے عالم اسلام کے اتحاد کا کیسا خواب دیکھا تھا، ان کی خانگی زندگی کیسی تھی، مالی حالات کیسے تھے، ان کی بے تکان مہمان نوازی کا سبب کیا تھا، ان کی اولادیں کتنی اور کیسی تھیں، ان کی علالتوں اور اموات نے جوہر پر کیا اثرات مرتب کیے۔ ان کے اپنے امر امن جسمانی کی نوعیت اور اسباب کیا تھے؟ ان کا طریق قرآن خوانی کیا تھا، معاصر مذاہب پر ان کی نظر کیسی تھی، انگریزی سیاست کو وہ کس نظر سے دیکھتے تھے، اپنے احباب و متوسلین سے ان کا طرز سلوک اور طرز انعام و تبادلہ خیالات کیسا تھا؟ محمد علی جیب تک کانگریس میں بسے ان کا طرز عمل کیا تھا، آخری عمر میں ان کی نماز گزاری کا طریق کیا تھا۔ مخالفین کے باب میں ان کا طرز احساس اور طرز عمل کیا تھا، ان کی جوانی کے ابتدائی چند سال کیسے تھے، اس دور میں ان کے مشغل علی العموم کیا تھے۔ آخری عمر میں یہ بندہ دو عالم سے خفا تھا تو کس کیسے، بحیثیت مبلغ اسلام، مفسر اور مناظر ان کا کیا مقام تھا، اپنے خطوط میں محمد علی کے کیسے خدو خال پائے

جاتے تھے، ان کی زندگی کے آخری لیل و نہار کیسے گزرے، ان کے آخری لمحے اور وصیتیں کیا تھیں۔ گویا ان کے آخری اٹھارہ بیس برس کی تمام تفصیل ماجد نے ان اوراق میں اپنے منفرد اسلوب میں بیان کر دی ہے جس سے نہ صرف محمد علی کی جیتی جاگتی اور بولتی چلتی تصویر سامنے آجاتی ہے اور ان پر لگائے گئے بعض اتہامات مثلاً ان کی ہند پرستی، زرد اشتعال اور سیاسی خود غرضی اور ڈپلومیسی کا پردہ چاک ہو جاتا ہے بلکہ برعظیم کی پہلی چوتھائی کی سیاسی کروٹوں اور ہنگامہ خیزیوں کا بھی پورا نقشہ مرتب ہو کر سامنے آجاتا ہے۔ پھر چونکہ اس ڈائری کا کھنڈہ والا خود اس تحریکِ خلافت کا سرگرم رکن تھا، اس لیے اس نے اس تمام ہنگامے کو سبک ساراں ساحل کی طرح نہیں دیکھا بلکہ کسی قدر موجوں کے تھپیرے بھی کھائے۔ ۱۹۱۲ء میں محمد علی سے ان کا جو تعلق قائم ہوا، ان کی وفات (اواخر ۱۹۳۱ء) تک برابر جاری رہا۔ یوں اس تعلق کے احوال میں خود مصنف کی اپنی آپ بیتی کے بھی مہبت سے قابلِ توجہ عناصر شامل ہو گئے ہیں اور خود ان کی شخصیت و کردار کے بعض پہلوؤں پر بھی اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے۔

ماجد نے اپنی زندگی میں متعدد شخصیتوں سے اثرات قبول کیے جن کا دائرہ شبلی و اکبر سے لے کر شیخ سنوسی اور شیخ تھانوی تک پھیلا ہوا ہے۔ لیکن انھوں نے سب سے زیادہ پائیدار اثرات محمد علی جوہر کی شخصیت سے قبول کیے کیونکہ اوائل جوانی ہی میں ان سے شدید نگرہی و جذباتی تعلق قائم ہو چکا تھا۔ "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" میں ایک جگہ لکھتے ہیں: "عقیدت دینی، مذہبی، روحانی رنگ کی جس زور و قوت، جوش و دلولے سے حضرت حکیم الامت کے ساتھ ہوئی کسی دوسری زندہ ہستی کے ساتھ نہ تھی لیکن عقیدت سے ذرا ہٹ کر ایک شے مہبت بھی ہے۔ یہ محبت اسی جوش و قوت کے ساتھ محمد علی سے تھی۔ گویا ایک مقتدا تھے تو دوسرے محبوب"۔ علاوہ

"محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" اسی محبوب کی آخری اٹھارہ سال کی یادوں پر مشتمل ہے۔ محبت کے اس تازک رشتے کو بخوبی قائم رکھتے ہوئے ماجد نے جوہر کے مخالفین و



معاندین کا ذکر بھی بڑی سلامتی سے کیا ہے حالانکہ یہی وہ مقام ہے جہاں بڑے بیڑوں کو چاروں شانے چپت ہوتے دیکھا گیا ہے۔ انھوں نے بیشتر ایک بے لاگ سوانح دسیرت نگار کی طرح متضاد و مخالف افکار و خیالات اور سیاسی و مذہبی رزم آرائیوں کی تصویر پیش کر دی ہے اور نتائج قاری کی ذہانت پر چھوڑ دیے ہیں، لیکن ان کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ان اوراق میں ایسا لوازم جمع کر دیا ہے کہ قاری سوائے جوہر کی عظمت و ذہانت، اسلام سے ان کی اٹوٹ محبت، بے باکی و صدق گفتاری، بلوغت ذہنی اور حمیت دینی کے کمال اقرار کے اور کسی نتیجے پر پہنچ ہی نہیں سکتا۔ صاحب سوانح سے مصنف کی یہ گہری محبت بہر حال اس کے لیے کسی طرح بھی حجاب نہیں بن پائی۔

سید عابد حسین نے اپنی کتاب "The Destiny of Indian Muslims" میں جو خلاصہ کانگریسی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے، جوہر کو ایک ایسے شخص کے روپ میں دکھانا چاہا ہے جو محض ایک سیاسی لیڈر نہیں بلکہ عالم اسلام کا ایک مذہبی لیڈر بننے کا خواب دیکھ رہا تھا اور جس کا ملت اسلامیہ کے اتحاد کا خواب اصلاً ایک دیوانے کا خواب تھا۔ اب معلوم نہیں مصنف موصوف کی نگاہ میں کامیابی اور ناکامی کا معیار کیا ہے؟ لگتا ہے کہ وہ اسی فوری کامیابی ہی کو کامیابی سمجھتے ہیں جس کے ڈانڈے نتائجیت سے ملے ہوئے ہیں لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ جوہر کے میاں لیڈری ہرگز مقصود بالذات شے نہ تھی بلکہ اسلام کی حقانیت کے اعلام و اعلان کا ایک آلہ تھی، اگر ان کا اتحاد عالم اسلامی کا خواب بقول مصنف "Utterly impracticable" بھی تھا تو اتنی بات بہر حال مان لینے کی ہے کہ بین المللی اتحاد، کیا بنیاد جن چند نیک نفس لوگوں نے ڈالی تھی، ان میں ایک یہی جوہر بھی تھے اور آج عالم اسلام اسی خواب کی تعبیر کی کوشش میں مصروف ہے۔ اسلام سے جوہر کی اس شدید نگرہی و جذباتی وابستگی کو دیکھنا ہو تو ماجد کے زیر نظر اوراق ملاحظہ کر لیے جائیں۔ چند مختصر اقتباسات سے محل نہ ہوں گے جن سے یہاں ماجد کے منفرد اسلوب اور موقف کی نشان دہی ہوتی ہے وہیں جوہر کے افکار و نظریات کی نمائندگی بھی اور ان کے عزم و حوصلہ اور جرأت و بے باکی کا ثبوت بھی ملتا ہے:

”صحابیوں کے سرتاج عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے متعلق جیب حدیث نبوی میں یہ مضمون نظر سے گزرا تھا کہ عمر رضی اللہ عنہ کی حق گوئی نے ان کا کوئی دوست باقی نہ رکھا تو دل پر بڑا اثر پڑا تھا اور حیرت بھی ہوئی تھی۔ قدرتِ حق نے اس کا ایک بلکامونہ آنکھوں کو دکھایا۔ محمد علی اس آفتاب کے سامنے ایک ذرہ سہی لیکن بہر حال اس ذرہ پر بھی اسی آفتاب کا پر کو پڑ رہا تھا۔ یہ مخالف وہ مخالف، عمر بھر کے دوست، رفیق، عزیز مخالف، جو اپنے خاص دست و پا ڈوٹھے وہ مخالف، اب کارٹون ان کے نکل رہے ہیں۔ بھجویں ان کی چھپ رہی ہیں اور مخالفانہ مضمونوں اور تقریروں کی تو حد ہی نہیں اور یہ ساری یوریشیا اس محمد علی پر جس کی بائیں آنکھ تو بالکل ہی چاچکی اور داہنی آنکھ کے چلے جانے کا ہر وقت خطرہ“ ۱۱۷

”اب تک صاحبِ فراش ہوں۔ کانفرنس کے روزانہ اجلاس میں نہ صرف ہندوؤں اور انگریزوں بلکہ سب سے زیادہ خود مسلمان بھائیوں سے ایک ایک لفظ پر جنگ کرنی پڑے گی۔ ان یمن محاذوں پر جنگ کرنے میں ہر وقت دل کی حرکت یکا یک بند ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ سب سے زائد یہ کہ اب لکھ پڑھ نہیں سکتا۔۔۔ میں سمجھتا ہوں کہ میرا مذہبی فرض ہے کہ اس کانفرنس میں شریک ہوں اور وہاں سلطانِ جائز اور رعایائے جائز دونوں کے سامنے کلمہ حق کہہ کر سب سے افضل بناد کروں تا آنکہ اس کام میں مر جاؤں“ ۱۱۸

”اس کا کلام سن سن کر ڈرائنگ روم کے کوچ اور صوفے کھکھلا کھکھلا کر بہنے، اس کا پیام سن کر مسجد کے محراب و منبر بلبلا بلبلا کر روئے۔ خانقاہیں، مدرسے، پارک اور نشاۃ خانے، کھنڈر، دیرانے، ”قوم پروروں“ کی کانگریس اور ”ملت پروروں“ کی کانفرنس، پریس اور پلیٹ فارم، دیوبند اور ندوی، فرنگی محل اور علی گڑھ، جمعیتہ العلماء اور مسلم لیگ، سب کے سب اس سے مانوس اور مالوت، سب کے چپے چپے پر اس کے نقش قدم کے نشان، سب کا ذرہ ذرہ اس کے خیر مقدم سے ٹٹف اندوز“ ۱۱۹

”۱۹۲۲ء کا ایک عام منظر۔ شام کا وقت ہے۔ امین آباد کے چوراہے پر یہی صدائے خاتون“

۱۱۹ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (جلد دوم)، ص ۱۳۱۔

۱۲۰ سوالہ سابق، ص ۱۵۹ ۱۱۹ سوالہ سابق، ص ۲۰۳

دو دو پیسہ کو پک رہی ہے۔ خدا جانے کتنی تعداد میں روز نکلتی ہے۔ لڑکے درد انگیز آواز سے گا گا کر پڑھ رہے ہیں۔ اکثر نواب مرزا شوق کی شہنوی "زہر عشق" کی دُھن میں۔ صد بار بار بگیر کھڑے سُن رہے ہیں۔ پولیس کی لاری آئی بہتوں کو پکڑ پکڑ کر جیل خانہ پہنچا دیا۔ روز سہ پہر سے لے کر رات گئے تک یہی تماشا رہتا ہے۔ جیل جانا ایک منسی کھیل ہو گیا ہے۔۔۔ محمد علی جب کانگریس میں آئے تو قوم کی قوم کو ساتھ لے کر آئے۔ محمد علی جب جیل گئے تو یہی آگ قوم پر گلزار ہو گئی۔ ۱۹۲۳ء

"۱۹۲۳ء میں جس طرح محمد علی صدر کانگریس ہو کر سارے ملک کے سردار منتخب ہوئے، اسی طرح یہ سنہ ان کی زندگی میں عام الحزن یا سالِ غم کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ بڑے سے بڑے صدر سے شاید اس سال کے لیے اُٹھ رہے تھے۔ جوان مدقوق بیٹی نے مارچ میں داغِ مفارقت دیا اور رونے والے باپ کے آنسو ابھی رواں ہی تھے کہ خبر آئی مصطفیٰ کمال نے ادارہٴ خلافتِ اسلامیہ کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا! محمد علی کے دل و دماغ پر گویا بجلی گر پڑی جس خلافت کے تحفظ کی خاطر برسوں سے اپنی جان و مال کی بازی لگانے ہوئے تھے، جس کی خاطر جیل کی سختیاں اُٹھائیں، بے زر، بے گھر، بے در ہو کر رہے۔ تارک الوطن ہونا پڑا۔ جمع پونجی لٹا کر کھک ہو گئے۔ دن کو دن اور رات کو رات نہ سمجھا۔ اس کا انجام دشمنوں اور یورپی قوموں کے ہاتھوں نہیں، ایک ترک اور اپنے کو مسلمان کہلانے والے کی ایک جنبشِ قلم سے دیکھ، محمد علی پر جو کچھ گزری اسے بس عالم الغیب ہی جان سکتا ہے۔ دشمنوں خصوصاً انگریزی اخباروں کے طعنہ اور زہر خندِ اصل صدر پر مستزادِ اجرت اسی پر ہے کہ دیوانگی کی نویت کیوں نہ آگئی؟ ۱۹۲۳ء

ماجد کے اسلوب کا ایک خاص پہلو رقتِ سامانی اور حزنِ آفرینی ہے اور ظاہر ہے کہ "فلسفہٴ جذبات" کے مؤلف سے زیادہ جذبات انگیزی کا ہنر کس کو آتا ہو گا۔ زیرِ نظر اوراق سے محض ایک مثال دیکھیے۔ یہ وہ موقع ہے جب اگست، ۱۹۲۳ء میں محمد علی بیجا پور جیل سے رہا ہوئے:

۱۹۲۳ء "محمد علی ذائق ڈائری کے چند ورق ترقی جلد اول، ص ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵۵۹ ۱۵۶۰ ۱۵۶۱ ۱۵۶۲ ۱۵۶۳ ۱۵۶۴ ۱۵۶۵ ۱۵۶۶ ۱۵۶۷ ۱۵۶۸ ۱۵۶۹ ۱۵۷۰ ۱۵۷۱ ۱۵۷۲ ۱۵۷۳ ۱۵۷۴ ۱۵۷۵ ۱۵۷۶ ۱۵۷۷ ۱۵۷۸ ۱۵۷

”قیدی جب جیل سے چھوٹتے ہیں تو سیدھے اپنے گھر کی راہ لیتے ہیں اور غریب سے غریب قیدی بھی کوئی نہ کوئی اپنی جھونپڑی کہیں رکھتا ہی ہے۔ محمد علی غریب کا گھر اب تھا کہاں؟ رام پور وطن تھا۔ وہاں ان کی پختہ عورتیاں تھیں۔ وہاں ان کا بچپن گزرا تھا، لاکھنؤ گزرا تھا۔ جوانی کا ایک حصہ گزرا تھا۔ گھر کے صحن میں یہ دوڑے تھے، کھیلے کودے تھے، گھر کے مکتب میں یہ پڑھنے بیٹھے تھے، دیہی شادی بیاہ ہوا تھا۔ دعوتیں، منیافتیں، جسے سب ان ہی کمروں میں ہونے لگے۔ رام پور کے چپہ چپہ سے، گلی گلی سے محمد علی کا دل اٹکا ہوا تھا۔ اب وہاں قدم رکھنے کی بھی اجازت نہ تھی۔ ”اسلامی ریاست“ کے فرمانروا ہز بانئیں نواب حامد علی خاں بہادر والی رام پور کا فرمان قضا تو اُم میں ہی تھا۔۔۔ محمد علی ہی کے دردا انگیز لفظوں میں، سہ

گھر چھٹائیوں کہ چھوڑنے والے ہم نہ تھے ان کے آستانے کے“ ۱۵  
 ”محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق“ میں شامل معلومات براہ راست مصنف کے فرائض نظر سے نکلی ہیں اور ان کے اپنے مشاہدات پر مبنی ہیں۔ یہ معلومات اکثر و بیشتر مستند ہیں۔ ان کی تصدیق اور بہت سی کتب سے بھی ہوتی ہے۔ ہمارا قیاس ہے کہ اس کتاب کی تسوید کے وقت ماجد کے پیش نظر محمد سرور جامعی کی مرتبہ ”مضامین محمد علی“ (۱۹۳۸ء) ضرور رہی ہوگی۔ یا صحیح تر لفظوں میں، سمدرد اور کامریڈ کے قائل رہے ہوں گے جن میں محمد علی کے بعض اہم مضامین شائع ہوتے رہے۔ بعد کی کتابوں میں ماجد کی اس کتاب کے متعدد حوالے بذاتِ خود اس کے مستند ہونے کا سب سے بڑا ثبوت ہیں چنانچہ اس باب میں ”محمد علی ایک مطالعہ“ (مرتبہ عبداللطیف اعظمی)، ”مولانا محمد علی اور ان کی صحافت“ (ابو سلمان شاہ جہان پوری) اور ڈاکٹر افضل اقبال اور اللہ بخش یوسفی کی انگریزی کتابیں -- ”Mohammad Ali“ اور ”Life of Maulana Muhammad Ali Jauhar“ اور ”His Life and Times“ میں کی جاسکتی ہیں۔

ہم باب اول میں کسی قدر تفصیل سے لکھ آئے ہیں کہ اپنے دور تشکیک میں ماجد نے ۱۵ ”محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق“ (جلد اول)، ص ۱۳۹

”فلسفہ اجتماع“ اور ”سائیکالوجی اور لیڈرشپ“ جیسی کتب لکھی تھیں جن میں مستشرقانہ طریق کار کو اپنایا گیا تھا اور حضور اکرمؐ کو محض ایک کامیاب لیڈر ثابت کیا گیا تھا اور نفسیاتِ قیادت پر بحث کرتے ہوئے بتایا گیا تھا کہ کامیاب لیڈر وہ ہوتا ہے جو اجتماع کے جذبات کا کامل شعور رکھتا ہے۔ اور اس کے مطابق خود کو ڈھالتا ہے۔ جب ۱۹۱۵ء کے اواخر میں یہ کتابیں مولانا محمد علی کی نظر سے گزریں تو انھوں نے چند طویل خطوط ماجد کو لکھے اور بڑے حکیمانہ انداز میں انہیں احساس دلایا کہ ان کا موقف درست نہیں۔ پھر ان کی بارہ تعقل پرستی اور ثبوت طلبی کے رجحان پر عمومی گفتگو کرتے ہوئے لکھا: مومن کا قلب مستغنی عن الحجۃ ہونا چاہیے (ص ۶۴) ان خطوط سے جوہر کی حکیمانہ نظر، سچی قرآن فہمی اور گہری بصیرت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ انہی میں سے ایک خط میں انھوں نے برطانوی صحافت کے ایک نامور رکن اور لندن ٹائمز کے شیعہ خارجہ کے مدیر اعلیٰ ویلنٹائن چرول کو ہدفِ ملامت بنایا تھا اور اس کا فوری سبب یہ تھا کہ موصوف نے ماجد کو اپنے ایک خط میں ان کی انگریزی کتاب ”سائیکالوجی آف لیڈرشپ“ پر خوب داد دی تھی<sup>۵۲</sup> اور ماجد اس زمانہ اتحاد میں ایسے لوگوں کی داد کو اپنے لیے سرمایہٴ افتخار سمجھتے تھے۔ ویلنٹائن چرول کے استعماری حربوں کی مذمت کرتے ہوئے محمد علی نے لکھا تھا: ”سر ویلنٹائن چرول ایک خبیث و بد باطن شخص ہے، نہ معلوم اس کی تعریف کی آپ نے کس طرح وقعت کی۔ وہ ہمارے لیے غلامی اور اپنے لیے خواجگی ہی پسند کرتا ہے۔“<sup>۵۳</sup> ہو سکتا تھا کہ ہم اس بیان کو محض جوہر کی انگریز دشمنی پر محمول کریں، لیکن چرول کی بد باطنی کی تصدیق اور ذرائع سے بھی ہوتی ہے۔ کچھ عرصہ پہلے لندن اور کیمبرج میں ڈاکٹر افضل اقبال کو محمد علی کے باب میں جو قیمتی مواد ملا تھا، اور جس میں نئے منکشف ہونے والے گورنمنٹ کے ریکارڈ اور پرائیویٹ پیپرز موجود ہیں، اس پر مبنی انھوں نے اپنی کتاب میں ویلنٹائن چرول کا بھی ذکر کیا ہے جس میں اس کے ۲۵ مئی ۱۹۱۶ء کے ایک میمورنڈم کی عبارت درج ہے اس عبارت سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ”برطانویہ عظمیٰ“ اسلامی بین الملیت

<sup>۵۲</sup> اس انگریزی خط کا متن ہم زیر نظر مقالے کے باب پنجم میں درج کریں گے۔

<sup>۵۳</sup> ”محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق“ (حصہ اول)، ص ۶۱، ۶۲

کے کس قدر لرزہ براندام تھا۔ چرچول لکھتا ہے:

"I doubt whether the menacing character of the Pan-Islamic propoganda has yet been sufficiently appreciated. Had it had another ten or twenty years to extend and consolidate itself... it would have constituted an extremely serious danger to British Power, and every scheme for dealing with the remnants of the Ottoman Empire after the war should, in my opinion, be very carefully studied from that particular point of view".

جہاں تک ادینی فکری حوالے کا تعلق ہے، ماجد شبلی کے دبستان کے ایک فرد فرید ہیں لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ سوانح نگاری کے باب میں انھوں نے شبلی و سلیمان سے الگ راہ نکالی ہے۔ شبلی کے دبستان کے سوانح نگار بنیادی طور پر مورخ نظر آتے ہیں جب کہ ماجد نے تھانوی اور محمد علی کے سوانح ان کے خطوط اور اپنی یادداشتوں کی مدد سے لکھے ہیں اور انہیں ایک ایسے اسلوب کی چاشنی دی ہے جس سے صاحبانِ سوانح کی شخصیت سے ایک خاص طرح کی قلبی وابستگی پیدا ہوتی ہے اور ذہن ان کی عظمت کا اعتراف کرتا ہے۔ بہر حال سیرت سردردِ دو عالم ہو یا تھانوی و محمد علی کی سوانح، ماجد نے ان تمام شخصیت کے ماورائی و ما بعد الطبیعیاتی و روحانی پہلوؤں کے دوش بدوش ان کے انسانی پہلوؤں سے بھی اعتنا کیا ہے۔ انیسار کی بشریت پر تویوں بھی انھوں نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا اجمالی جائزہ مع ان کی دیگر مذہبی و دینی تصانیف کے لگے باب میں لیا جائے گا۔

بے عمل نہ ہوگا اگر "محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے بعض صفحات کی بھی نشاندہی کر دی جائے۔

۵۳

Secret Memorandum by Political Department, India Office, on war with Turkey, No. B 233 dated May 25, 1916, P: 4

مشمولہ "Muhammad Ali -- His Life & Times" ص ۱۶۲

ماجد نے روز نامہ ہمدرد سے قبل ایک درقی "نقیب ہمدرد" کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "کچھ عرصہ کے بعد نقیب ہمدرد کے نام سے ایک مختصر سا روز نامہ نکلنے بھی لگا۔" (جلد اول، ص ۵۶، ۵۷) واقعہ یہ ہے کہ یہ روز نامہ چونکہ ہمدرد سے پہلے محض بامرجبوری نکلا گیا تھا اس لیے اسے مجازاً "نقیب ہمدرد" کہا جانے لگا تھا۔ گویا اس کی حیثیت ہمدرد کے ایک نقیب کی تھی۔ ماجد نے سہو آ سے ایک ترکیب نام مجھ لیا ہے۔ اسی جلد اول میں جوہر اور شوکت علی کے چند واڑے سے رام پور جانے کی تاریخ اور اہل جنوری ۱۹۱۹ء لکھتے ہیں (ص ۷۵) جبکہ یہ دونوں حضرات ۲۵ دسمبر ۱۹۱۸ء کی شب کو رام پور پہنچے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں محمد علی کو دو سال کی سزائے قید ہوئی تھی۔ دو سال بعد وہ بیجا پور جیل سے جھانسی منتقل کر دیے گئے اور وہیں سے ۲۹ اگست ۱۹۲۳ء کو رہا کیے گئے جبکہ ماجد نے لکھا ہے کہ بیجا پور جیل سے "چپ چپتے" جھانسی لائے گئے اور یہاں سٹیشن پر چھوڑ دیے گئے (ص ۱۱۶)

بہر حال محمد علی کے باطن میں جھانکنے اور ان کی شخصیت کے متنوع پہلوؤں سے آشنا ہونے کے لیے ماجد کی سوانحی کاوش لائق تعریف ہے وہ اپنے موضوع پر سند کا دہر رکھتے تھے۔ ڈاکٹر افضل اقبال نے بیجا پور پر انہیں محمد علی پر ایک زندہ سند قرار دیا تھا:

"The place of acknowledgement must go to the octogenarian scholar who is by far the greatest living authority on Mohammad Ali".

مغرب میں خطوط کی مدد سے سوانح مرتب کرنے والوں میں متعدد نام آتے ہیں مثلاً ڈالٹن اور باسویل وغیرہ مولانا دریا بادی نے خطوط کے ذریعے سوانح مرتب کر کے اردو میں ایک نئے طرز کی سوانح نگاری کا مضبوط سنگ بنیاد رکھ دیا ہے۔ رئیس احمد جعفری کی مؤلفہ سیرت محمد علی پر تبصرہ کرتے ہوئے ماجد نے جو کچھ لکھا تھا وہ ان سے زیادہ خود ماجد کی تحریر کردہ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق پر صادق آتا ہے:

"محمد علی کی سیرت لکھتی ایک فرد کی سیرت لکھتی نہ تھی، یہ ساری ملت اسلامیہ سارے

ملک ہندوستان، ایک ربع صدی کی تاریخ لکھنی تھی۔ سیاسی ادبی تعلیمی ہندوستانی اخباری کونسی اہم وقابل ذکر تحریک تھی جس میں محمد علی کی شخصیت، شریک اور شریک غالب نہ تھی۔ مصنف نے دریا کو کوزہ میں بند کرنا چاہا ہے۔ ۱۹۵۶ء

بہر حال ماجد کی مندرجہ بالا سوانحی کاوشوں پر ان کے بعض غیر معمولی محاسن کے باوجود اصطلاح سوانح نگاری کا اطلاق محض جزواً ہی کیا جاسکتا ہے۔

### فصل دوم : عبدالماجد دریا بادی بحیثیت شخصیت نگار

اردو میں شخصیت نگاری کی روایت اتنی قدیم نہیں۔ اس کا ابتدائی سراغ مذکوروں میں ملتا ہے جہاں تذکرہ نگار شعراء و ادباء کے ذکر میں ان کی شخصیت اور اس کے کسی خاص پہلو کا بھی اجمالاً ذکر کر دیا کرتے تھے لیکن چونکہ تذکرہ نگاروں میں بے انتہا اختصار پیش نظر ہوتا تھا اس لیے ان شعراء کی کوئی واضح تصویر سامنے نہیں آتی تھی اور ان کی عادات و اطوار کا حال گھل کر سامنے نہیں آ پاتا تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں پہلا اجتہادی کارنامہ ”آب حیات“ ہے۔

آب حیات میں تحقیق و تدقیق کے توالے سے سو عیب سہی لیکن اتنی بات بہر حال طے ہے کہ شعراء و ادباء کے چلتے پھرتے اور جیتے جاگتے مرتعے اس میں جا بجا موجود ہیں۔ اس کتاب میں ان کے اخلاق و عادات پر بھی روشنی پڑتی ہے، ان کے ادبی مشاغل بھی آئینہ ہوتے ہیں۔ ان کی رقابتوں، چشمکوں، مقابلوں، معرکوں، مجادلوں اور سپاہوں کی تصویر بھی سامنے آتی ہے۔ اس مرتعہ نگاری اور سراپا آرٹ میں آزاد کا قلم بہت رواں نظر آتا ہے۔ حاتم، سودا، انشاء، ضاحک، مصحفی، ناسخ، آتش، شاہ نصیر، مومن اور ادراج کے زندہ اور متحرک خاکے ان اوراق میں ملتے ہیں۔ میر لکھنؤ پہنچتے ہیں تو ان کی ہیئت کدائی دیکھ کر اہل لکھنؤ تفضیک پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ میر کا سراپا ہی ایسا تھا، ”لکھنؤ میں پہنچ کر جیسا مسافروں کا دستور ہے، ایک سر میں اترے، معلوم ہوا کہ آج یہاں ایک جگہ مشاعرہ ہے، رہ نہ سکے۔ اسی وقت غزل لکھی اور مشاعرہ میں جا کر شامل ہوئے۔ ان کی وضع



قدیم زمانہ، کھڑکی دار پگڑی، پچاس گز کے گھیر کا پاجامہ، ایک پورا تھکان پستولیے کا کمر سے بندھا۔ ایک رومال پشروی دار تمہ کیا ہوا۔ اس میں آویزاں مشروع کا پاجامہ جس کی عرض کے پانچھٹے ہانگ پھنی کی انی دار جوتی جس کی ڈیڑھ بالشت اونچی لوک، کمر میں ایک طرف سیف یعنی سیدھی تلوار دوسری طرف کٹار، ہاتھ میں جریب، غرض جیب محفل میں داخل ہوئے تو وہ شہر لکھنؤ ہنسنے انداز، نئی تراشیں، بانکے ٹیر سے جوان جمع، انھیں دیکھ کر سب ہنسنے لگے۔ ۱۷۵

لیکن اب حیات ان تمام متحرک تصویروں کے باوجود اس نفسیاتی بصیرت اور تحلیل سے تمہی ہے جو خاکے یا شخصیت کا طرہ امتیاز ہوتی ہے۔ مسعود حسن رضوی ادیب کے تمام تر دفاع کے باوجود یہ ماننا پڑتا ہے کہ آزاد جاندار نہ رہ سکے، لیکن اب حیات نے اردو کی مرقع نگاری پر بہر حال اپنے دیر پا اثرات چھوڑے جس کے دو حصے جاتے تو نئے فرحت اللہ بیگ کی "نذیر احمد کی کہانی" اور "دلی کا یادگار مشاعرہ" ہیں۔ اس پر سزا فرحت اللہ بیگ کا شگفتہ اندازہ تحریر جو خاکوں یا شخصیتوں کی جان ہوتا ہے۔

کایا اب خاکہ نگاری کے باب میں مولوی عبدالحق کی "چند ہم عصر" اور رشید احمد صدیقی کی "گنج ہائے گراں مایہ"، "ہم نفسانِ رفتہ" اور "ہمارے ذاکر صاحب" کا تذکرہ بھی ضروری ہے۔ مولوی عبدالحق نے اپنے مجموعے میں جہاں اکابر و مشاہیر کے مرقعے لکھے دیے ہیں نام دیوبالی اور گڈڑی کے اصل نور خاں کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ شرافت، نیکی، خیر ان مرقعوں میں نمایاں نظر آتے ہیں اور مولوی عبدالحق صاحب کا موقف یہ ہے کہ نیکی، خیر اور شرافت کسی ایک دین یا دھرم کی جاگیر نہیں۔ "نام دیوبالی" ان کے اس موقف کی زندہ اور لافانی شہادت ہے۔ البتہ ایک بات واضح ہے کہ مجموعی حیثیت سے ان کے خاکوں پر سنجیدگی کی فضا غالب ہے اور سیرت نگاری کا عنصر کسی قدر حاوی۔

رشید احمد صدیقی زندگی اور زمانے کے بارے میں ایک گہرا فلسفیانہ نقطہ نظر رکھتے تھے۔ بات سے بات پیدا کرنا ان کی تحریروں کا خاص جوہر تھا۔ خاکہ نگاری کرتے ہوئے وہ زندگی اور زمانے کو نہیں بھولتے۔ وہ شخصیت کے باطن میں اترتے اور اُسے

اپنا ہمارا بناتے ہیں۔ اعلیٰ انسانی اقدار ان کے ایمان کا حصہ ہیں اس لیے وہ شخصیت نگاری کے لیے ایسی ہی شخصیات کا انتخاب کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ محمد علی جوہر ہوں یا افضل العلماء عبدالحق، سید سلیمان ندوی ہوں یا اصغر گوٹھی، مولانا سلیمان اشرف ہوں یا علامہ اقبال وہ ہر جگہ شرافت اور شائستگی کی قدیریں اُجاگر کرتے ہیں۔ جزئیات پر ان کی نگاہ گہری ہوتی ہے، ان کے خاکے ان کے دلِ درد مند اور نگاہ پُر سوز کے غمازی ہیں۔ لیکن اول تا آخر سگفتہ اور ظرافت کے پھینٹوں سے تروتازہ۔ اُردو خاکہ نگاری میں ان کا درجہ مجتہد کلمہ ہے۔ وہ اپنے شخصیتوں میں کردار نگاری کا جامہ جگلتے ہیں اور ان اعلیٰ فضائل کو اُجاگر کرتے ہیں جن سے زندگی زندگی بنتی ہے۔ شخصیات کے ضمن میں ان کا بنیادی رویہ ہمدردانہ ہوتا ہے۔

خاکہ نگاری کے ضمن میں منٹو کا نام بھی قابل ذکر ہے۔ "گنجے فرشتے" اور "لاڈ سپیکر" ان کے شخصیتوں کے کامیاب نمونے ہیں۔ منٹو بنیادی طور پر ایک کامیاب افسانہ نگار تھے۔ شخصیات کی تحلیل اور تجزیہ ان کے افسانوں کی طرح ان کے خاکوں کا بھی طرہ امتیاز ہے اور تجسس انگیزی ان کا خاص ہتھیار۔ خصوصیت کے ساتھ باری غلیگ کا جو خاکہ انھوں نے لکھا ہے وہ ان کی شخصیت کے تمہ بہ تمہ اسم ار کو بخوبی سے نقاب کرتا ہے۔ اسی طرح دیوان سنگھ مفتون اور حسرت کے خاکے بھی خاکے کے مسئلہ اصولوں پر پورے اترتے ہیں۔ منٹو کا ذکر آیا تو یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ خود ان کا خاکہ جو ان کے بھانجے حامد جلال نے منٹو ماہوں کے نام سے لکھا ہے، خاکہ نگاری کے باب میں بے مثال ہے اور اس سے منٹو کی زندگی اور خصوصاً ان کے آخری لمحات پر بڑی چشم کشا روشنی پڑتی ہے۔

خاکوں کے ضمن میں ایک اور اہم نام شاہد احمد دہلوی کا ہے جن کے نمونے "گنجینہ گوہر" اور "بزمِ خوش نفساں" اُردو کے کامیاب ترین خاکے ہیں اور شاہد احمد دہلوی کی نفسیاتی بصیرت پر شاہد۔ شاہد احمد دہلوی دلی وال تھے اور دلی ایک شخص نہیں، ایک تہذیب کا نام تھا اس لیے انھوں نے دلی کی تہذیبی تاریخ بھی لکھی جو اُچھا دیار کے نام سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی انھوں نے کتاب کے آخر میں نہایت مختصر مگر زندہ اور محرک خاکے لکھے ہیں اور ان کا عنوان شاہد، جمانی دیگ کی کھر چن رکھلہ ہے۔ شاہد احمد دہلوی کے علاوہ کامیاب

خاکہ نگاری کچھ اور لوگوں کے حصہ میں بھی آئی ہے مثلاً چراغ حسن حسرت کی "مردم دیدہ"، عبدالمجید سالک کی "یارانِ کمن"، اشرف صبوحی کی "دل کی چند عجیب ہستیاں"، محمد طفیل کی جناب، صاحب، مکرم اور مخدومی وغیرہ، علی جواد زیدی کی "آپ سے بیٹے"، شورش کی "نورتن"، محی الدین قادری زور کی "چند شخصیتیں چند تاثرات"، سید ابوالحسن ندوی کی "پرانے چراغ"، نصر اللہ خاں کی "کیا تانہ جاتا ہے"، صالحہ عابد حسین کی "جانے والوں کی یاد آتی ہے"، شوکت تھانوی کی "شیش محل"، ضمیر جعفری کی "کتابی پھر سے" اور مولانا عبدالمجید دریابادی کی "معاصرین" میں عمدہ خاکہ نگاری کے بیشتر عناصر موجود ہیں۔ ان مجموعوں میں طویل و مختصر دونوں طرح کے خاکے ہیں۔ بعض میں تاریخ و میرت کے عناصر غالب ہیں اور شخصیت کے پہلوؤں کو بیان اور بعض شخصیتوں پر خود لکھنے والوں کی شخصیت غالب آگئی ہے لیکن بہر حال ان سے بیان کردہ شخصیتوں کے کئی گوشے نمایاں ہوتے ہیں۔ پھر ان کے اسالیب بیان بھی منفرد ہیں۔ کسی کے یہاں جذباتی لہجہ غالب ہے کسی کے یہاں خطابیاتی، کسی کے یہاں سنجیدہ اور کسی کے یہاں نظر لیفانہ۔

خاکہ نگاری کے لیے چند بنیادی شرائط ہیں مثلاً لکھنے والا حکیمانہ نظر رکھتا ہو، مسلسل اور دقیق مشاہدے کی ہمت اور حوصلہ رکھتا ہو۔ بات اختصار سے اور شگفتہ اسلوب میں کہنے پر قادر ہو اور شخصیتوں کے انسانی پہلوؤں کو نمایاں کرنے میں عیب نہ بھجتا ہو۔ پھر سب سے اہم بات یہ کہ صداقت نگاری اور سراپا نگاری کا سلیقہ اور حوصلہ رکھتا ہو۔ اہل علم جانتے ہیں کہ اپنے معاصرین پر لکھنا کس قدر مشکل کام ہے۔ "خوفِ فسادِ خلق" سے بڑے بڑے قلمربلب ہو جاتے ہیں یا استعارہ و ایماذ کو کام میں لاتے ہیں۔ اگر معاصرین مرحوم بھی ہو گئے ہوں تو ان کے متوسلین، لواحقین اور پیمانندگان تو بہر حال زندہ ہوتے ہیں اس لیے سچ لکھنا اور سچ کے سوا کچھ نہ لکھنا "شخصیہ نگاری" میں ایک نہایت کٹھن کام ہے۔

شخصیہ نگاری اور خاکہ نگاری چاول پر قلم ہوا اللہ لکھنے کا فن نہ سہی لیکن ایسے چوڑے سقف گیر کینوس کی بجائے مغل Miniature کا فن ضرور ہے جو ایک ریاضیاتی ایجاز Precision اور رنگوں کے متوازن امتزاج کا مظاہرہ کرتا ہے، اس کی مشکلات ویسی ہی ہیں جیسی طول طویل تادل کے مقابلے میں مختصر افسانے کی۔

ماجد نے اپنی زندگی میں متعدد خاکے لکھے۔ ان میں زندہ شخصیات کے دوش بدوش رفتگاں کے خاکے بھی ہیں۔ ان کے رفتگان کے خاکے "وفیاتِ ماجدی" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ ان وفیات کو ڈاکٹر سلام سندیلوی نے "نثری مرثیے" شہ کہا ہے۔ لیکن ان نثری مرثیوں میں مرحومین کی زندگی کے بہت سے قابل ذکر پہلو موجود ہیں اور اگرچہ ان خاکوں پر مخزنیہ رنگ غالب ہے لیکن بہر حال انہیں باآسانی شخصیتوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ شخصیتوں کا دوسرا مجموعہ "معاصرین" ہے۔ یہ دونوں مجموعے ماجدی وفات کے بعد شائع ہوئے۔ ان مجموعوں میں شامل خاکوں کے علاوہ وہی متعدد ایسے قابل ذکر خاکے ہیں جو مختلف اخبارات و رسائل یا کتابوں میں شائع ہوئے اور بوجہ ان کے مجموعوں میں جگہ نہ پاسکے۔ ہم نے زیر نظر مختصر جائزے میں ان چند خاکوں سے بھی اہتتا کیا ہے۔

اس سے پہلے کہ ماجدی خاکہ نگاری پر گفتگو کی جلتے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دیکھا جائے کہ انھوں نے پہلا شخصیت کب لکھا۔ بات یہ ہے کہ اپنے ادبی سفر کی ابتدا ہی سے انھوں نے اپنے بعض مضامین میں شخصی عناصر سموئے ہیں مثلاً پیام اکبر (۱۹۲۲ء) وغیرہ، لیکن ہماری تحقیق کے مطابق ان کا متعین طور پر پہلا خاکہ "مدی حسن" پر ہے جو ان کی وفات (۲۱ نومبر ۱۹۲۱ء) پر انھوں نے لکھا اور جو ہمدم لکھنؤ میں شائع ہوا اور بعد ازاں ۱۹۲۳ء میں "اناداتِ مدی" میں اخفتتا میسے کے طور پر شامل ہوا۔ اس شخصیت سے جہاں ادبِ عالیہ میں مدی کے مرتبے کی وضاحت ہوتی ہے وہیں ماجدی نے اس میں مدی کی کامیاب کردار نگاری کا حق بھی ادا کیا ہے۔ لکھتے ہیں "مزاج میں لطافت و نفاست حد سے زیادہ تھی۔ کاغذ، کتاب، لباس، غذا، ہر شے اعلیٰ سے اعلیٰ چاہتے تھے۔ بیش قیمت سوٹ پر خقیف سی شکن بھی گوارا نہ ہوتی تھی۔ کتاب خریدتے تو اس کی جلد بندی میں وہ وہ اہتمام کرتے کہ خود مصنف سے بھی زمین پر پڑتا۔ آمدنی کا بیشتر حصہ ان ہی تکلفات کی نذر ہو جاتا۔ مکان کی ایک ایک چیز خوش خلقی و نفاست کا نمونہ ہوتی تھی۔ اربابِ ذوق

۵۵ دیکھیے ان کا مضمون "مولانا عید الماجد دریا بادی کے نثری مرثیے" مشمولہ فروغِ اُردو

کے لیے ان کے مضامین سے بھی بڑھ کر قیمتی ان کے خطوط ہوتے تھے۔ ۱۵

ماجد کے انشائی ادب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں حسرت و عبرت آفرینی کا معتد بہ جوہر موجود ہوتا ہے۔ خاکوں میں بھی کہیں کہیں یہ عنصر برقرار دکھا گیا ہے۔ اس ضمن میں "معاصرین" میں سے چودھری صاحب (خلیق الزماں) کا خاکہ اور "وفیات ماجدی" میں "بوڑھی محبوبہ"، "مال کے قدموں پر"، "ایک خدمت گار کی یاد میں" اور "جشنِ نوشاہی" خصوصیت سے قابلِ توجہ ہیں۔ یہ اسلوب انھوں نے اپنے پہلے خاکے میں بھی برتا ہے۔ عبرت آفرینی کا نمونہ ملاحظہ کیجیے:

" عمر پچاس کے اندر تھی اور صورت چالیس سے زائد نہیں معلوم ہوتے تھے۔ امید تھی کہ پنشن کے بعد ساری فرصت اُردو ادب کی خدمت گزاری میں صرف کریں گے۔ قبل اس کے کہ یہ فرصت نصیب ہو خود کشمشِ حیات ہی سے فرصت حاصل ہو گئی۔ آہ، جس وقت یہ خیال آتا ہے کہ کل تک جو جسم زیبائش و آراستگی کی تصویر تھا اور جس کی ایک ایک سانس لطافت و تقاسم کی عطر بیزیوں میں بسی ہوئی تھی وہ آج ایک تیرہ و تار گڑھے میں، ایک میب تودہ مخاک کے نیچے دبا پڑا ہوا ہے تو ہم غفلوں کا دل بھی عبرت سے لرز جاتا ہے۔" ۱۶

اس شخصیے (یا مریضے) کے آخر میں بھی اپنے اسلوبِ خاص کو برتتے ہوئے ماجد، مرحوم کو مخاطب کر کے اسے الوداع کہتے ہیں اور ان الوداعی کلمات میں اس کی شخصیت کے نمایاں پہلوؤں کا تذکرہ بھی کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ الوداعی مخاطب تاثر کو دوچند کر دیتا ہے۔ یہی اسلوب ماجد نے "وفیات ماجدی" میں متعدد موقعوں پر استعمال کیا ہے، "مرنے والے مدی الوداع! اور ایک نامعلوم مدت کے لیے الوداع! تیری زندہ دلی، تیری بذلہ سخی اور تیرا خلوص زندگی میں دوسروں کے لیے سامانِ لطف و انبساط تھا مرنے کے بعد تیری نیکیاں، تیری خوبیاں اللہ کا فضل و کرم تیرے حق میں کیے رحمت و مایہ انشراح ثابت ہوں۔" ۱۷

۱۵ "اقاناتِ مدی"، ص ۳۲، ۱۶ حوالہ سابق، ص ۳۲۹

۱۷ حوالہ سابق، ص ۳۲۹-۳۳۰

”معاصرین“ میں شخصیتوں کی تعداد اسی ہے جب کہ ”وفیاتِ ماجدی“ میں باسٹھ۔ ان میں ماجد کے بڑے بھی شامل ہیں۔ چھوٹے اور برابر والے بھی۔ ان میں ان کے محسنین و مرشدین بھی شامل ہیں اور حاسد و معاند بھی۔ ماجد نے ان تمام کے کردار و میلانات کی تصویریں کھینچ دی ہیں۔ ان ادراق میں ان کی کامیابیوں اور ناکامیوں، حسرتوں اور نارسائیوں، امیدوں اور قدشوں، حکمتوں اور حماقتوں تمام کے بہت زندہ و دلچسپ اور درد ناک تذکرے شامل ہیں۔ امدان تمام کی موقع نگاری میں ماجد کے روال اور کیفیت نگار قلم کا سانس کہیں نہیں ٹھوکتا۔ پھر ماجد نے ان ادراق میں اور اسی طرح ”وفیاتِ ماجدی“ میں مشہور و ممتاز اکابر کے ساتھ ساتھ گمنام یا کم نام یا زود فراموش کردہ افراد کو بھی یاد رکھا ہے۔ ان ادراق میں ان کے سیاسی و دینی افکار، ان کے طرزِ تبلیغ و ارشاد، ان کے معصوم یا مکار طرزِ عمل، ان کے ضبط و تحمل یا زود اشتعالی جذبائیت، ان کے امیال و عواطف، ان کی عبادات و عملیات امدان کی حزم و احتیاط یا بے اعتدالی سب کی طرف لطیف اشارے یا کھلی شہادتیں فراہم کر دی ہیں۔ لیکن جہاں ان شخصیتوں سے افرادِ مذکورہ کے کردار و نفسیات پر روشنی پڑتی ہے وہیں ماجد کی شخصیت کے بھی بہت سے پہلو سامنے آتے ہیں۔ یہ ایک سطح پر لکھنے والے کی مجبوری ہے اور خاکہ نگاری میں تو یہ مجبوری اور بڑھ جاتی ہے کہ یہاں خاکہ نگار کو وہی لکھنا ہوتا ہے جو ”شیندہ“ کی بجائے ”دیدہ“ ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو اس کی کادش میں نہ تو بے ساختہ پن پیدا ہو سکتا ہے اور نہ اعتبار۔ ”معاصرین“ میں شامل شخصیتیں ماجد نے ۱۹۷۰ کے بعد لکھنے شروع کیے اور ۱۹۷۴ میں یہ بڑی تعداد میں لکھے جانے کے بعد ”صدقِ جدید“ میں شائع ہونے لگے۔

ظاہر ہے یہ شخصیات ایک خاص عہد میں سانس لیتی تھیں، اس لیے ان کے ذکر میں ان کے عہد کا آنا بھی ناگزیر تھا۔ لیکن ماجد نے اس عہد کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فکری احوال کو خاکہ نگاری پر حاوی نہیں ہونے دیا۔ کہیں کہیں کسی شخصیت پر لکھتے ہوئے اس کے کارناموں پر محاکمہ بھی کر دیا ہے۔<sup>۶۲</sup> لیکن یہ محاکمہ مختصر ہے اور خاکے کے بنیادی ”Texture“ کو مجروح نہیں کرتا۔ ماجد کے شخصیتوں میں بھی مختصر ہیں اور ایجاز و اختصار خاکے کی جان ہوتا ہے۔

<sup>۶۲</sup> مثلاً دیکھیے معاصرین میں شامل ہادی رسوا کا شخصیت، ص ۹۰-۹۴

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ معاصرین کے بارے میں یا قریب العبد بزرگوں کے بارے میں سچا اظہارِ رائے اور خصوصاً ایسے معاشرے میں جہاں بات پر زبان کھتی ہو، بڑا مشکل کام ہے۔ حالی نے تو حیاتِ جاوید میں "سوانح نگاری" کے ضمن میں لکھا تھا کہ ابھی سرد کی "کرٹیکل" طرز پر سوانح لکھنے کا وقت نہیں آیا لیکن یہ بات شخصہ نگاری کے باب میں بھی اتنی ہی سچ ہے۔ میرِ حالِ معاشرت کے تمام تر عُقرات و مجاہبات کے باوجود ماجد نے صداقت نگاری اور بے باکی کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ مولوی عبدالحق نے "چند ہم عصر" میں لکھا ہے:

"تصویر جس قدر بڑی شاندار اور نفیس ہوتی ہے، اسی قدر اسے پیچھے ہٹ کر دیکھنا پڑتا ہے تاکہ اس کے حدود و حال واضح طور پر نمایاں ہو سکیں۔۔۔ یہی حال بڑے لوگوں کا ہے۔ ہم عصر بے لاگ رائے دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان میں موافق بھی ہوتے ہیں مخالف بھی (وہ آدمی ہی کیا جس نے کچھ مخالف نہ پیدا کیے)۔ موافق اور مخالف دونوں مبالغہ کرتے ہیں۔ رائے کے بدلنے کے لیے نیت بھی دیکھنا پڑتی ہے۔ ہم عصر کیسا ہی بے لاگ ہو، اپنے زمانے کے حالات و خیالات اور اُلجھنوں سے متاثر ہوتے بغیر رہ نہیں سکتا۔ ایک مدت کے بعد جب بے جا مخالفتوں اور حمایہ جتوں کا جبار چھٹ جاتا ہے تو اصل حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے۔"

اس فطری مجبوری کے باوجود ماجد نے اسے اپنے لیے سنگ راہ نہیں بننے دیا اور سچائی سے جو کچھ محسوس کیا ہے لکھ دیا ہے۔ چند خاکوں سے کچھ اقتباس دیکھیے:

۱۔ "لیکن ایک دوسرے سن نظامی بھی تھے۔ دینی شخصیتوں (مثلاً امام بخاری) کی توہین کرنے میں اہل سنت کی دل آزاری کی پروا نہ کرتے۔ اور مجاہد اُمت اور پیشوا سنے ملت محمد علی مرحوم کو نیچا دکھانے میں ناگفتہ حدود تک پہنچ جاتے۔ ان دوسرے سن نظامی کا معاملہ بس اللہ ہی کے حوالے کرتا ہوں اس دُعا کے ساتھ کہ ان کی خوبیوں اور ان کی شانِ جمالی کے طفیل ان کی لغزشوں اور بشری کمزوریوں کو دامنِ مضمین ڈھانپ لے۔" ۱۹۷

ب۔ بیعت ہو جانے پر انسان بالکل پابند ہو جاتا ہے اور اپنی ٹری سے ٹری علی تحقیق

۱۹۷ "چند ہم عصر" (ترمیم و اضافہ شدہ ایڈیشن ۱۹۶۶ء)، ص ۲۳۳

۱۹۸ "معاشرین"، ص ۹۷

میں بھی پیر صاحب کا منہ دیکھتے رہنا پڑتا ہے۔ حضرت تھانوی کی نشر الطیب بھی جملے نود  
ایک مرتبہ رکھتی ہے۔ لیکن علمی، تاریخی، تحقیقی معیار سے سیرۃ النبی (سلیمان ندوی) اور نشر الطیب  
میں جو فرق ہے اسے کیسے مٹا دیا جائے؟ ۶۵

ج۔ ”رہی تاریخ امت تو وہ خلافت راشدہ کے دورِ صدیقی و دورِ فاروقی کو چھوڑ کر  
مسلمانوں ہی کے لیے کیا تبلیغی اہمیت و کشش رکھتی ہے جو ایک پیدائشی غیر مسلم (کاندھی)  
کے لیے رکھتی؟“ ۶۶

”معاصرین“ میں شامل ماجد کے بیشتر خاکے شگفتہ اور علمیت کی بوچھل فضلے آزاد ہیں۔  
ان کے فلسفہ انقیسات اور ٹھوس علمی کاوشوں کے منظر نامے سے نکل کر قاری جب ”معاصرین“  
کے سرسبز و شاداب میدان میں سانس لیتا ہے تو اسے اپنا قد نکلتا ہوا اور نون پڑھتا ہوا محسوس  
ہوتا ہے۔ ان خاکوں میں ماجد نے کہیں کہیں سراپا نگاری اور کردار نگاری کی مہارت بھی  
دکھائی ہے اور تاثر میں شدت پیدا کرنے کے لیے سراپا نگاری اور کردار نگاری کی اہمیت  
سے کے انکار ہو سکتا ہے۔ ہمارے خیال میں تو کامیاب خاکے کے لیے سراپا نگاری ویسی  
ہی ضروری ہے جیسے کامیاب غزل کے لیے تو انامطع:

۱۔ ”آنکھیں نیچی، چہرہ پُرسکون، بشر سے پر ریاضتوں کا غازہ، اُس وقت کرتا اور ٹوپی  
جزو لباس تھے۔ تصویر بار بار کی دیکھی ہوئی تھی۔ دیکھا تو نقشہ ویسا ہی پُراثر پایا جیسا سنا  
تھا!“ ۶۷

ج۔ ”میں نے جب دہلی جا کر دیکھا تو سن سفید ہو چکے تھے۔ پھر بھی ہاتھ پیر کے ڈبل  
ڈول کے اچھے خاصے تھے۔ جوانی میں ڈنڈیل کسرتی رہے ہوں گے، پُرانی تصویروں کا کینڈا  
کے دیتا تھا۔“ ۶۸

ج۔ ”حریف کی ذہنیت کی نبض شناسی میں مولانا بہت بڑھے ہوئے تھے ایسی بات

۶۵ ”معاصرین“، ص ۲۰-۲۱ ۶۶ حوالہ سابق، ص ۵۱

۶۷ کاندھی جی مشمولہ ”معاصرین“، ص ۲۸

۶۸ راشد الخیری مشمولہ ”معاصرین“، ص ۱۰۴



ڈھونڈ نکالتے کہ آریہ سماجی ذہنیت دنگ ہو کر رہ جاتی۔ اب یاد نہیں کہ کتنے مناظرے کر ڈالے، اور ہر جگہ کامیاب ہی رہتے۔ ایک جگہ ایک معروف نامور آریہ سماجی مناظرے شروع ہی میں خم ٹھونک کر کہہ دیا کہ "آپ مسلمان ہی کب ہیں جو اسلام کی طرف سے وکیل بن کر آئے ہیں۔" دیکھیے مسلمان علماء کے فتوے۔ یہ سب آپ کی تکفیر میں ہیں۔" یہ کہا اور میز پر ان فتووں کا ڈھیر لگا دیا۔ مولانا صبر کے ساتھ اپنی تکفیر کا ڈھونڈ برائے سنتے رہے۔ جب وہ کہ چکا تو کڑک کر بولے: "اچھا صاحب! میں اب مسلمان ہوتا ہوں اور آپ سب مسلمان گواہ رہیں کہ میں سب کے سامنے کلمہ شہادت پڑھتا ہوں لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد رسول اللہ فرمائیے، اب تو کوئی عذر باقی نہیں رہا؟" مسلمان باغ باغ ہو گئے، آریہ مناظرے سے کچھ جواب بن نہ پڑا اور مولانا نے اپنا کام چلتا کر دیا۔<sup>۶۹</sup>

۵۔ "دارتھیاں اتنی خوش نما میں نے دو ہی دیکھی ہیں۔ بال ریشم کی طرح ملائم، ایک تو انہیں (ڈاکٹر عبدالعلی) کی۔ دوسری عبدالیاری فرنگی عملی کی، اور ہاں دو دارتھیاں اور بھی خوب خوش نما دیکھی ہیں۔ ایک مولانا سید سلیمان ندوی کی، اور دوسری مناظر احسن گیلانی کی۔" <sup>۷۰</sup>

۶۔ "نام دیوبند کے سلسلے میں عرصے سے سن رہا تھا اور دو ایک مضمون بھی پڑھ چکا تھا۔ خیال یہ ہو رہا تھا کہ بڑے مناظر جدال پسند اور سخت قسم کے عالم ہوں گے۔ پر اتنی اصطلاح میں معقولی۔ زیارت جب اول اول حیدر آباد میں ہوئی مولانا عبدالیاری کے ساتھ تو نقشہ ہی دوسرا نظر آیا۔ بڑے ہنس مکھ، وجیہ، شکیل، نرم مزاج، نرم رو اور چہرے پر ڈرھی تو خاص طور پر ملائم و خوش نما، بال ریشم کی طرح نرم اور چہرے پر خشونت و کڑھنگی کہیں نام کو نہیں۔ نماز عشا کا وقت آیا تو آواز بھی سُر بلی اور ترنم، درد و گداز لیے ہوئے سُننے میں آئی۔ قرأت شاید سورۃ الملک کے دوسرے رکوع کے نصف آخر کی تھی۔ جو تھی انھوں نے اَفْصَحَ تَبْشِیْرِ مَمْبِیَا عَلٰی وَجْہِہٖ سے شروع کی معلوم ہوا کہ کسی نے دل مل دیا ہے۔" <sup>۷۱</sup>

<sup>۶۹</sup> مولانا ثنا اللہ امرتسری مشمولہ "معاصرین"، ص ۱۲۵

<sup>۷۰</sup> "معاصرین"، ص ۱۳۸

<sup>۷۱</sup> گیلانی (مناظر احسن) مشمولہ "معاصرین"، ص ۱۸۲

کردار نگاری، محاکات اور سر اپانگاری کے یہ عناصر "وفیاتِ ماجدی" میں بھی جا بجا پائے جلتے ہیں۔ صرف دو مثالیں دیکھیے۔ پہلی مثال حسرتِ موہانی کی ہے اور دوسری تصدق حسین شروانی کی۔ ساتھ ہی ساتھ جہدِ کامنفر د اور بے تکلف اسلوب بھی ملاحظہ ہو:

۱۔ "سیاست میں وہ اپنی ذات سے خود ایک انجمن، ایک ادارہ، ایک پارٹی تھے۔ شروع میں اپنے کو منسوب تلک کے اسکول سے کرتے رہے اور اب ایک عرصہ سے اپنے کو کمیونسٹ کہنے لگے تھے۔ لیکن حقیقتاً وہ مقلد کسی کے بھی نہ تھے۔ جہتد اگر نہیں تو منفر د ضرور تھے۔ کانگریس میں جب تک رہے ساتھ ہیوں سے لڑتے بھڑتے اور آزادیِ کامل کا علم بلند کیے رہے۔ تحریکِ خلافت میں رہے تو اسی شیر دل کے ساتھ اور مسلم لیگ میں جب کام کیا تو حد یہ ہے کہ قائدِ اعظم جناح صاحب کی شخصیت سے بھی نہ دیے۔ مذہبی اتنے کہ کسی میٹنگ کسی جلسہ میں بھی ہوں، ادھر نماز کا وقت آیا اور ادھر وہ پئی پئی کچلی بھج شروانی اتار اور اسی کو جاننا زبنا، کمرہ میں برآمدہ میں جہاں بھی جگہ ملی نماز کے لیے کھڑے ہو گئے۔ حج و عمرہ میں ایک دو نہیں سولہ کیے۔" ۱۳۵

ب۔ "تاریخ اور مینڈ تو بھلا اب کسے یاد۔ ستر غالباً ۱۹۱۰ء تھا اور جاٹوں کا زمانہ علی گڑھ کی فٹ بال ٹیم کھنڈو میچ کھیلنے کو آئی۔ ادھر علی گڑھ کے کھلاڑی گیند بٹے کے کرتب میں اپنا سکہ جھٹے ہوئے، ادھر کھنڈو کی خلقت کھیل تماشے کے شوق میں تام چمکتے ہوئے۔ شہر میں ایک دھوم مچ گئی۔ میچ پرانی کنگنگ کالج گراؤنڈ پر تھا۔ قیصر باغ کے مشرقی و شمالی سرے پر تماشائیوں کے ٹھٹھ کے ٹھٹھ لگ گئے۔ امیر، غریب، جوان، بوڑھے، طالب علم، سونے والے بھی اور اسی ہجوم میں ان سطور کا راقم ایک اسکول کا گتنام طالب علم بھی۔ علی گڑھ کے کھنڈر سے ایک سے بڑھ کر ایک لیکن تماشائیوں کی نظروں میں علی گڑھ کے گول کپر پر جی ہوئیں۔ ایک سُرخ و سفید قومی و تنومند خوش رو نوجوان پہاڑ کی طرح اٹل اور چٹان کی طرح مضبوط۔ معلوم یہ ہوتا تھا کہ گول کپر کے فرائض کے لیے ہی خلقِ ہوا ہے۔ کھنڈو کی ٹیم بے طرح جوش اور دلہلہ کے ساتھ پھیر پھیر کر کیسے کیسے چلتے کرتی اور ہر جملہ اسی گول کپر کے

تصدق میں ناکام۔ بس یوں سمجھیے کہ سمندر کی غضب ناک موجیں اپنی سطح سے اچھل اچھل کر حملہ آور ہوتی ہیں اور پتھر کی چٹان سے ٹکرا کر پھر داپر لپیٹی جاتیں۔<sup>۱۳۴</sup>

ماجد نے شخصیہ نگاری میں صداقت و حقیقت نگاری سے کیوں تجاوز نہیں کیا۔ حتیٰ کہ اپنے ایسے معاصرین کے بارے میں بھی انصاف پسندی سے کام لیا ہے جن سے یا تو انھیں شدید فکری و مذہبی اختلاف تھا یا جن سے انہیں شدید ذہنی ازت پہنچی تھی۔ اس ضمن میں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور نیاز فتح پوری پر ان کے خاکے ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں۔<sup>۱۳۵</sup> اور تو اور اس ضمن میں انھوں نے اپنے بعض تمہیاسوفسٹ یا ہندو معاصرین کی شخصیت کے بعض پہلوؤں کی بھی بڑی انصاف پسندی سے تعریف کی ہے۔ اس ضمن میں مسز اینی بسنٹ اور بھگوان داس کے بارے میں ان کے ذہنی شذروں میں سے ایک ایک اقتباس:

۱۔ "ملک کی مشہور و معروف خادمہ اور مخدومہ مسز اینی بسنٹ رحلت کر گئیں اور ملک ان کے ماتم میں مصروف ہے۔ ولایتی ہو کر دیسیوں میں ایسی ملیں کہ اب کسی کو ان کے ولایتی ہونے کا یقین دلانا دشوار تھا۔ لباس، غذا، طرز معاشرت، ہر شے میں ہندوستانی ہو گئی تھیں۔ اور ہندوستان کی محبت میں تو کروڑوں ہندوستانی مردوں اور عورتوں سے آگے بڑھی ہوئی۔ جاہ و مال کی بڑی سے بڑی قربانیاں اس راہ میں کیں۔"<sup>۱۳۶</sup>

ج۔ "ان کا فلسفہ تشک مادّی فلسفہ نہ تھا۔ روحانیت اور تصوف کا ایک شیعہ تھا۔ تارسی سے بھی بخوبی واقف تھے۔ اور اسلامی تصوف پر بھی خاصی نظر رکھتے تھے۔ توحید کے پوری طرح قائل تھے اور رسولِ اسلام کو دُنیا کے تین بزرگ ترین بادلوں میں سے ایک سمجھتے تھے۔ اپنا نام کبھی کبھی عبدالقادر بھی بتایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ حقیقت ایک ہی ہے چاہے اسے ہندی میں بھگوان داس کہو یا عربی میں عبدالقادر۔"<sup>۱۳۷</sup>

ماجد اعلیٰ اسلامی اقدار کے حامل اور ان پر عامل عالم تھے اس لیے زیر بحث کتاب میں بیشتر انہی لوگوں کے خاکے یا ان پر تعزیتی خاکے ہیں جو مسلمان اور اعلیٰ اخلاقی فضائل کے علم بردار

<sup>۱۳۴</sup> "ذقیاتِ ماجدی"، ص ۱۴۵

<sup>۱۳۵</sup> دیکھیے "معاصرین"، ص ۱۷۳، ۱۹۴

<sup>۱۳۶</sup> "سچ"، ۲۹، ستمبر ۱۹۳۳، ص ۶

<sup>۱۳۷</sup> "صدقِ جدیدہ"، ۲۴، ستمبر ۱۹۵۸، ص ۵

تھے، گویا یہ خاک کے لکھ کر ایک درجے میں ماجد تر غیب و ترہیب کے لیے اکابر کی مثالیں پیش کر رہے تھے۔ لیکن ایسے کام میں عموماً خطرہ یہ ہوتا ہے کہ اسلوب بیان پر سنجیدگی یا نقشب غالب آجائے لیکن ہم دیکھ گئے ہیں کہ ماجد نے اس ضمن میں کہیں اپنے قلم کو تخریبی رنگ سے آلودہ نہیں ہونے دیا اور شگفتہ نگاری کے عمدہ نمونے پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ایک ایسا اقتباس بھی دیکھیے جو شگفتگی سے ذرا آگے مزاح کے حدود کو چھو تا نظر آتا ہے۔ انیسویں کہ ایسے جاندار مزاح کی پھلجھری چھوڑنے والے کے قلم کو طنز کا اثر دھانگل گیا۔ دو گنج مخفی کے عنوان سے بن دو بزرگوں کا ذکر معاصرین میں ملتا ہے، ان میں سے ایک کے ذکر میں مزاح کی شگفتہ سامانی کا منظر دیکھیے:

”ہر حال میں خوش رہتے۔ اپنی کھال میں مست، جہاں پایا پڑ رہے۔ جہاں بھی جگہ مل جائے بیٹھ گئے یا لیٹ گئے۔ ایک بار میں کھنٹوں میں تھا کہ بیوی دریا باد میں سخت علیل ہوئیں۔ خبر پاتے ہی میں پہلی گاڑی سے دریا باد روانہ ہو گیا۔ مگر کھنٹوں پکھری کلکٹری میں ان سے ملتے ہوئے جاتا نہ بھولا۔ یہ ملتے نہیں۔ رقعہ لکھ کر ان کے نام چھوڑ آیا کہ ”خود تو دریا باد بھاگا جا رہا ہوں، اب آپ جانیے اور آپ کے اللہ میاں۔ کہ سن کر مری بیوی کو دوبارہ زندگی دلوائے گھر پہنچا تو بیوی کو پورا افاقہ ہو چکا تھا۔“ ۴۴

”معاصرین کے شگفتہ اسلوب کے مقابلے میں ”ذنیاتِ ماجدی“ کا اسلوب جائز طور پر تزیین ہونا ہی چاہیے تھا۔ اس حذیر اسلوب نے تو کہیں کہیں وہی رنگ پیدا کر دیا ہے جیسا امراد القیس نے اپنے ایک قصیدے میں باندھ لیا ہے:

قفا بنك من ذكوى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحول  
فتوح فالمقراط لم يعف من شمهنا لمانسجتها من جنوب وشمال شطه

(دعہ و محبوب اور اس کے گھر کی یاد میں تھوڑا سا رولیں اس کا مکان بسقط اللوی میں ہے۔ جو دخول حومل، توضیح اور قراط مقامات کے درمیان واقع ہے۔ مختلف سمتوں کی ہوائوں کے چلنے سے اس کے کھنڈروں پر کوئی اثر نہیں کیا اور نہ ہی وہ زمانہ کے حوادث سے مٹ سکے، چونکہ

ماجد کے اسلوبِ نثر پر ہم اس مقالے کے آخری باب میں گفتگو کریں گے اس لیے "وفیاتِ ماجدی" کے بے حد پُر تاثر اسلوبِ پر محنت سے یہاں صرف نظر کرتے ہیں۔

### فصل سوم : عبدالماجد ڈریابادی بحیثیت خودنوشت سوانح نگار

مولانا شبلی نے "القائد" لکھتے وقت عربی کی زبان میں انتباہ کیا تھا کہ عہدِ شہسار کہ رہ بردم تیغ است قدم را۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ خودنوشت سوانح نگاری کی مشکلات تو سوانح نگاری سے بھی کم ہیں۔ اس قدر زیادہ ہے کہ بعض علمائے فن کا قول ہے کہ "آپ بیتی یا بالفاظِ دیگر سچی آپ بیتی لکھی ہی نہیں جاسکتی۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ آپ بیتی کے نام پر جو کچھ لکھا جاتا ہے وہ کیا ہے۔ کیا وہ شخصیت کی محض "دردِ تیرِ جام" ہے یا اس سے اُبلتی ہوئی صہبائے مینا گداز؟ اگر وہ "دردِ تیرِ جام" ہے تو بے کارِ محض ہے اور اگر صہبائے سفید گداز ہے تو اس کے سہارے والے لکھتے ہیں۔

خودنوشت سوانح میں دو بڑی مشکلات ہیں یا تو یہ شخصیت کا قصیدہ مدحیہ اور "کتاب المناقب" بن جاتی ہے یا کتاب المعائب۔ "نامہ اعمال" کی کشش اور لذتِ زری سے انکار ہو سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ اس میں تمام عمر کا قصہ لکھا ہو یا جاسکے۔ شاعر نے کہا تھا

افسوس صد ہزار سخن ہائے گفتنی خوفِ فسادِ خلق سے ناگفتہ رہ گئے

"خوفِ فسادِ خلق" صرف ہوا نہیں حقیقت ہے۔ چنانچہ بڑے بڑوں کو خودنوشت سوانح کے نام پر زندگی اور اس کے حوادث کا ایسا نقشہ مرتب کرتے پایا گیا ہے جس میں زندگی کے علاوہ سب کچھ ہوتا ہے۔ "کیا کوئی شخص اپنی آپ بیتی آپ (۹) لکھ سکتا ہے۔ شاید نہ لکھ سکے گا۔ کسی فرد پر جو کچھ بیتی ہے اس کا صحیح بیان تبھی ممکن ہو گا جب دُنیا کے وہ سارے باسی (جن کی نظر سے کسی کی آپ بیتی گزرے گی) یا تو فرشتے بن جائیں جو تبسوع و تملیل کے لیے مخلوق ہوئے ہیں یا تب جب لکھنے والا چٹان کی مانند سنگِ دل بن جائے۔ اسے دُنیا کی رائے یا ردِ عمل کی کوئی پروا نہ ہو جس کے سینے سے بے ساختہ چٹھے

اُبل پڑتے ہیں اور وہ اپنی سنگملی کسے باوجود بے بس ہو جاتا ہے اور جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے اُگل دیتا ہے یا جب پڑھنے والا شاہ بلوط کی اس خشک ٹہنی کی مانند ہو جائے جس میں پانی کا رس پہنچ بھی جائے تو اسے محسوس بھی نہ ہو کہ کیا ہو رہا ہے؟ کسی شاعر نے بلاوجہ نہیں کہا تھا

مرا درد سے است اندر دل اگر گویم زباں سوزد  
دگر دم در کشم تر سم کہ مغز استخوان سوزد  
... کسی دوسرے کی سوانح عمری لکھنا بھی مشکل کام ہے اور آپ بیٹی تو از قبیل محالات ہے۔ لکھ

بہر حال سچی آپ بیٹی اگر مشکل ہے بلکہ محالات میں سے ہے تو اچھی آپ بیٹی بہر حال لکھی جاسکتی ہے۔ بر سید رضا علی نے "اعمال نامہ" کے نام سے ایک اچھی آپ بیٹی لکھی تھی (۱۹۴۳ء) اور دیباچے میں اپنی صداقت نگاری کا بھی اعلان کیا تھا اور آپ بیٹی کے مطالبات پر اجمالی روشنی بھی ڈالی تھی۔ یہ دیباچہ خود نوشت سوانح نگاری کے لیے بہت اچھا مشورہ ہو سکتا ہے لیکن اس پر کلینتہ عمل کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال ان کا کتنا تھا؟ میں نے تہیتہ کر کے قلم اٹھایا تھا کہ واقعات کو اصلی صورت میں پیش کروں گا اور موجودہ فن تجدید شباب Rejuvenation کے ماہروں کی طرح یہ ہرگز جائز نہ رکھوں گا کہ آنکھیں ماتھے پر پہنچ جائیں، نیچے کا ہونٹ ٹھوڑی پر پڑا ہو۔ دونوں کان گگے کا ہار ہو جائیں۔ حقیقت نگاری بڑا مشکل کام ہے۔ بالخصوص جب انسان اپنی کمائی لکھنے نہ دے بیٹھے۔ میری تمام تر کوشش یہ رہی ہے کہ انصاف سے کام لوں۔ کسی تصویر کا رنگ پھیکا پڑے نہ زیادہ گہرا ہونے پائے انسان خود ہی بے ڈول اور تک سگ سے ٹھیک نہ ہو تو میرا قصور نہیں ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادل ناخواستہ مجھے ایسے واقعات بھی لکھنے پڑے جن کے ظاہر نہ کرنے سے میں انخفا سے حق کے الزام کا ملزم قرار پاتا۔ اپنی زندگی یا اپنے زمانے کے واقعات لکھنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہے البتہ ہر شخص کو اپنی کہانی لکھنے دقت دو باتوں کا خیال رکھنا چاہیے۔ ایک

۹ ڈاکٹر سید عبداللہ: اردو میں آپ بیٹی "مشورہ نگار پاکستان، اصناف ادب نمبر

یہ کہ سچے واقعات پورے طور پر بیان کر دیے جائیں۔ انھانے محق نہ کیا جائے۔ نہ کوئی بات ادھوری چھوڑی جائے۔ دنیا میں وہ سچی بات بڑی مخدوش ہے جو ادھی ظاہر کی جائے اور ادھی چھپا ڈالی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مشہور انگریزی مثل کو کہ خواہش تختل کی ماں ہے، اپنے اوپر صادق نہ ہونے دے۔ اگر خواہش نے تختل پر غلبہ حاصل کر لیا اور لکھنے والے نے واقعات کی صورت مسخ کرنا شروع کر دی تو آپ بیٹی سچا نامہ اعمال ہونے کی بجائے افسانہ یا ناول بن جائے گی۔ میرے نزدیک اپنے لکھے ہوئے سوانح حیات کی سب سے بڑی صفت یہ ہونی چاہیے کہ ایک مرتبہ کراما کاتبین بھی سامنے آکر بہ آواز بلند پڑھ لیں تو لکھنے والے کو اکھنچی نہ کرنی پڑے۔" مشہ

ڈر Burr نے لکھا ہے کہ ارادے سے لکھی ہوئی آپ بیٹی بڑی ناکام ہوتی ہے کیونکہ اس میں ملمع زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن اس بات کو اگر سچ تسلیم کر لیا جائے تو پھر تو کوئی آپ بیٹی بھی کامیاب نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ بیٹی اس صنف ادب سے تعلق رکھتی ہے جو ارادے کے بغیر لکھی ہی نہیں جاسکتی۔ شعر اپنے کو بعض اوقات کملو الیتا ہے اور شاعر نوٹس سروش کی املا کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، لیکن آپ بیٹی میں تو ارادہ پہلی شرط ہے پھر "آپ بیٹی" محض خارجی واقعات و مشاہدات کی کہوتی نہیں ہوتی کہ جب چاہی تھوڑی سی محنت سے بنالی۔ یہ تو ایک سطح پر باطن کی عمیق و بسیط سیاحت سے بھی عبارت ہے۔ "مراد دے است اندر دل" تسلیم مگر اس درد کی نوعیت کیسا ہے اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں، یہ کھوج لگانا ذرا مشکل کام ہے۔ اور پھر اگر فطرت انسانی کے خواہش کا شعور کر بھی لیا گیا تو اس کے لیے اظہار کے موزوں ترین سانچے کہاں سے ملیں گے؟ یہیں آکے رومی جیسا قادر الکلام شاعر بھی اپنی بے بسی کا اعتراف کر لیتا ہے کہ کاش روح کو ایسا مقام مل جائے جہاں کلام حروف کا مرہون منت ہوئے بغیر ابلاغ کر سکے۔

لیکن جہاں یہ مشکل کام ہے وہیں اس میں ایک خاص طرح کی کشش و جاذبیت بھی ہے۔ کہانی کہنے کا ایک اپنا مزا ہے۔ گستن شرارہ سے "تپ شعلہ" میں کچھ کی تو بہ حال

واقع ہوتی ہی ہے۔ اندر کی آگ کے اظہار کے وسیلوں میں آپ بیتی ایک دلچسپ ترین ذریعہ ہے۔ پھر جتنی کشش کرنے میں ہے اتنی ہی کشش سُننے یا پڑھنے میں بھی ہے۔ آپ بیتی اصل میں توجہگ بیتی ہی ہوتی ہے۔ انسانی احساسات اور اور اکات ازل سے ایک ہی جیسے ہیں۔ عشق اور ہوس، ناکامیاں، کامیابیاں، حسد، رشک، رجا و امید، غضب اور حلم، یاس اور قنوط، خود نمائی اور خود پوشیدگی، اشتہار اور استتار ازل سے انسان کا مقدر ہیں۔ اس کے بنیادی جذبات اور جبلتیں ایک ہیں۔ لہٰذا یونانگ نے لکھا تھا:

"But I cannot help feeling that this view of life is essentially true, and since we are alike under the skin, what touches the human heart in one country touches all". لہٰذا

آپ بیتی فلسفہ تو نہیں ہوتی لیکن وہ غنائی فلسفہ ضرور ہوتی ہے۔ اس LYRICAL PHILOSOPHY میں غنا اور غزل بھی ہوتی ہے اور گداز اور گہراؤ بھی۔ گویا زندگی کی ساری دھوپ چھاؤں۔ انسان زندگی کا مسافر ہے اور مسافر کو کبھی کبھی چھوڑی ہوتی منزلیں شدت سے یاد آتی ہیں خصوصاً اس وقت جب اس کے باطن کا ستارہ ٹوٹنے لگے۔ ایسے وقت میں وہ یا تو سنانے والا بن جاتا ہے یا کسی سنانے والے کا انتظار کرنے لگتا ہے۔ ایسے مسافر کی خواہش "Divine Desire" یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی سایہ درخت کے مہربان پھیلاؤ میں سنانے لگے۔ ایسے الوہی لمحوں میں وہ اپنے اب تک کیسے گئے سارے سفر کا حساب لیتا ہے کیسا رہا؟ کیوں کیا، کیا ہوگا، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا؟ اور سوچنے اور سمجھنے کا یہ سارا عمل درخت کے ان مہربان سالیوں میں اس شکل میں ہوتا ہے کہ لمحوں کی باز آفرینی کرنے والا اپنے داپنے ہاتھ کو سینے پر رکھ کر بائیں ہاتھ کا تکیہ بنا تا ہے اور جوں جوں ہاتھ سوتا جاتا ہے ذہن بیدار ہوتا جاتا ہے۔ زندگی کے معنی ایسے ہی الوہی لمحوں میں ہمارے ہمارے ہیں ذاتی Discourses کے لیے یوں تو مکالمہ بھی بہت موزوں ہے جیسے افلاطون اور برکلے کے مکالمے مشہور ہیں لیکن ان کے لیے آپ بیتی سے زیادہ مناسب اور کوئی وسیلہ اظہار نہیں۔



پھر انسانی فطرت ہے کہ بعض اوقات وہ زمانہ / بعید کے افراد و اوضاع کی بجائے قریب العمد یا معاصر افراد و اوضاع سے زیادہ دیکھتا ہے۔ اسی اہم حقیقت کا اظہار مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے اپنی خودنوشت "کاروانِ زندگی" میں کیا ہے۔ اس اعتراف و اعلام کے بعد کہ انھوں نے زندگی میں کوئی غیر معمولی کارنامہ نہیں کیا اور یہ کہ آپ بیٹی میں اپنی خودستانی اور اعزہ و اقارب کی تعریف و تنقیص کے پہلو نکلنے کا امکان ہوتا ہے، وہ آپ بیٹی لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں تو محض اس لیے کہ: "کم از کم ایک کم حیثیت معاصر کی سرگزشت میں زندگی کے تجربے اور واقعات کے جو نتائج سامنے آتے ہیں وہ بعض اوقات تاریخ کی نامور شخصیتوں اور قریب العمد سلاف کی قابل احترام سوانح عمریوں سے نہیں اخذ کیے جاسکتے۔ اور ان کی تقلید و محاکات کا جذبہ نہیں پیدا ہو سکتا جو اپنے معاصر یا خود کی خودنوشت سوانح سے پیدا ہوتا ہے۔" ۳۲

یعنی آپ بیٹی تو انکشافِ ذات کا عمل ہے۔ اپنے آپ اور اپنے انبائے جنس سے بھیر پور تعارف کا عمل۔ جذبات کے ہزار رنگ تنوع میں بھی ایک درجے میں ہم رہی و ہم آہنگی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دوسروں کی آپ بیٹی اپنی آپ بیٹی لگتی ہے۔ یہ تو اونچے اور برف پوش پہاڑوں کا بلاوا ہے جن تک پہنچنا مشکل لیکن جن تک پہنچ کر ایک نئے اور سچے منظر نامے اور حقائق کی ایک رفیع دنیا سے آشنائی ہوتی ہے۔ کنفیو شس نے کہا تھا کہ صداقت انسان کو بڑا نہیں بناتی بلکہ انسان صداقت کو بڑا بناتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو انسان سے متعارف ہونے کے لیے اس کی آپ بیٹی سے تعارف حاصل کرنا ضروری ہے۔

لیکن جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے آپ بیٹی لکھنا بڑا مشکل فن ہے، یہی وجہ ہے کہ اصنافِ نثر میں براہِ راست آپ بیٹی نسبتاً کم لکھی گئی ہے۔ ہاں خطوطِ روزناموں یا ناولوں اور افسانوں کے ذریعے بعض اوقات اپنی کہانی بیان کر لی جاتی ہے پھر لفظ آپ بیٹی لکھنے والے اپنے پساندگان کو وصیت کر جاتے ہیں کہ لکھے بغیر وہ بھی نہیں سکتا تھا مگر معاشرت کی اپنی ایٹلٹیٹ ہوتی ہیں لہذا امیر سے بعد اسے شائع کرنا۔ بہر حال یہ ہے بہت دلچسپ چیز ۳۳

پھر چھپو اس حسن نے اپنا قصہ تو آج کی شب بھی سوچکے ہم

انہی مشکلات کے باعث افسانوی ادب اور شاعری کے مقابلے میں آپ بیتیاں انٹیلیوں پر گنی جاسکتی ہیں اور ان میں کامیاب اور اچھی آپ بیتیوں کا تناسب تو اور بھی کم ہے۔ قابل ذکر آپ بیتیوں میں سید ہمایوں مرزا کی "میری کمانی میری زبانی" "سید رضا علی کی" اعمال نامہ" دیوان سنگھ مفتون کی "نا قابل فراموش"، "ساک کی" "سرگزشت" "حسین احمد مدنی کی" "نقش حیات" ساحل بلگرامی کی "مشاہدات"، "زیڈ اے بخاری کی" "سرگزشت"، "رشید احمد صدیقی کی" "آشفستہ بیانی" میری"، "احسان دانش کی" "جہان دانش"، "میرزا ادیب کی" "مٹی کا دیا" "اختر حسین رائے پوری کی" "مگر درہ" ، "جوش کی" "یادوں کی برات" (اپنی تمام تر غلط بیانیوں اور خامیوں کے باوجود) "قدرت اللہ شہاب کی" "شہاب نامہ" اور عبدالمجید دیبا دی کی "آپ بیٹی" خود نوشت سوانح کا ایک قابل قبول معیار پیش کرتی ہیں۔ بے محل نہ ہو گا اگر ان میں سے چند آپ بیتیوں کے کچھ خد و خال انتہائی اجمال کے ساتھ اُجاگر کر دیے جائیں۔

ہمایوں مرزا کی سرگزشت ایک ایسے شخص کی سرگزشت ہے جو اپنی شخصیت کو ایک قابل توجہ نمونے کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ سید رضا علی صداقت اور سچائی سے اپنی شخصیت پر گزر دے ہوئے واقعات کی یاد آفرینی کرتے ہیں۔ وہ آپ بیٹی کے تقاضوں سے مجبور ہو کر سچ بولتے بھی ہیں مگر مگر مگر عید القادر بدایونی پر رشک بھی کرتے چلے جاتے ہیں کہ انھوں نے اس آفتِ جاں کے حالات قلم بند کر دیے جس سے انھوں نے دل لگایا، اور یہ سب کچھ وہ محض اس لیے کر گزرے کہ ان کے زمانے میں چھاپے کا فن ایجاد نہ ہوا تھا۔

اس آپ بیٹی سے جہاں رضا علی کی مستقل مزاجی، توازنِ ذہنی، مذہبی رواداری اور طبیعت میں عنصرِ مزاح کا اندازہ ہوتا ہے وہیں جنوبی افریقہ میں مس پونو ویلو سامی سے ان کی محبت کی شدت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ یہی بعد میں لیڈی رضابینیں، مگر جلد ہی انہیں داغِ مفارقت دے گئیں، "ان کو مجھ سے اور مجھ کو ان سے محبت نہیں عشق تھا۔ وہ آج دُنیا میں نہیں ہیں مگر بہ مصداقِ مصرعہ شورِ بلبل کم نگرود گرود گل از چمن

جو پھولِ شادی سے قبل وہ مجھے روزانہ کبرلی سے ڈربن ہوائی ڈاک سے بھیجا کرتی تھیں ان کی سُوکھی پتیوں سے جواب تک میرے پاس محفوظ ہیں، عالمِ خیال میں ہر روز ایک

نیا چمن آراستہ کرتا ہوں۔۔۔۔۔ وہ میرے لیے اجرام فلکی کا آفتاب تھیں۔ ۳۳

گداز کی اس زیریں لہر کے ساتھ ساتھ رضا علی نے مزاح کی بھی جوت جگائی ہے۔ پھر اعلیٰ اور ممتاز خاندان سے تعلق کے باوجود ان کے یہاں کہیں تعلق، تفاخر یا بلند آہنگی نظر نہیں آتی۔ ان کے نانا نے ضابطی اودھ سے پہلے داجد علی شاہ کی آنکھیں دیکھی تھیں۔ رضا علی کے یہ اور ایسے ہی بعض دوسرے بزرگ انتزاع اودھ سے پہلے کی خوشحالی کا ذکر کیا کرتے تھے اور ان کے دیگر گوں احوال کا ذمہ دار ایسٹ انڈیا کمپنی کے عمال کو قرار دیتے تھے۔ ۳۴ اس آپ بیتی میں رضا علی نے جوانی میں اپنے افکار و خیالات میں اس منفی تبدیلی کی جانب بھی اشارے کیے ہیں جیسے ارتیاب یا تشکیک کہتے ہیں۔ لیکن بالکل درست لکھا ہے کہ طلب صادق ہو تو خدا مل ہی رہتا ہے۔ اس سرگزشت میں بعض باتیں بالکل فاضل ہیں۔ مثلاً اودھ کی اپنی حیثیت اور معاصر ادبی مسائل پر رضا علی تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔ پھر بعض واقعات کی تمہید کو بہت لمبی باندھتے ہیں لیکن میرزا ادیب کی طرح (مٹی کا دیا) اصل اور مرکزی نقطے تک پہنچتے پہنچتے یا تو ہانپ جاتے ہیں یا بھینپ جاتے ہیں۔ بیسویں صدی کے آغاز تک مسلم گھرانوں میں بچوں کی گھر بٹو تربیت کا آغاز رسم بسم اللہ سے ہوتا تھا۔ رضا علی نے، جیسے کہ اور لوگوں مثلاً ماجد صاحب یا ابوالحسن علی ندوی وغیرہ نے، اس کا ذکر تو کر دیا ہے مگر محض چلتا سا۔

حسین احمد مدنی چونکہ ہندوستانی سیاست سے بھی اتنی ہی شدت سے وابستہ تھے جیسے دین کے ساتھ، اس لیے ان کی نقشِ حیات آپ بیتی سے زیادہ ہندوستان پر انگریز کی نگری، معاشی، تمدنی، سیاسی اور سماجی یلغار کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نہایت افسوس ناک نتائج کا ریکارڈ بن گئی ہے۔ وہ بطور تحدیثِ نعمت شکرِ خداوندی ادا کرنا چاہتے ہیں جو ان پر اور ان کے والدین پر سایہ تنگن رہا ہے۔ اس آپ بیتی کے مطالعے سے سات سمندر پار سے آنے والی قوم کی عیاری، مکاری، استحصال، حرص و آرزو اور "ذندالیت" کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے اور شاید مصنف کا بڑا مقصد اس آپ بیتی سے یہی تھا۔

جدید ترین آپ بیتیوں میں جنھیں ماجد کی آپ بیتی کی قریب العہد معاصر کہ جا سکتا ہے،

جوش کی "یادوں کی برات" (۱۹۷۰ء) اور احسان دانش کی "جہانِ دانش" (۱۹۷۳ء) کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں۔ دونوں میں بعض لسانی مماثلتیں ملتی ہیں مگر ان سے الگ دونوں کے مواد و مافیہ میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ دونوں کے معتقدات اور زاویہ ہائے نظر کے اختلاف نے ان میں بعد المشرقین پیدا کر دیا ہے۔ "یادوں کی برات" میں جوش نے اپنا پورا زور و قلم صرف کر دیا ہے اور یہ ان کے صاحبِ طرز نثر نگار ہونے کی ایک قوی برہان ہے۔ لیکن جھوٹ، مبالغہ آرائی، غلط بیانی اور فحش نگاری نے اس کو پایہ ثقاہت سے گرا دیا ہے۔ انھوں نے اس کتاب میں "اعتراقات" کے باب میں کسی ذہنی تحفظ سے کام نہیں لیا اور اپنے معاش اور معاشقوں کی پوری تفصیل کاغذ پر منتقل کر دی ہے۔ اس تفصیل سے جوش کی شخصیت فحش، عیاری، چھیڑ چھاؤ، پین، ایبٹال، پستی، دنیا طلبی، شدید مبالغہ آرائی، جاہ طلبی، منافقت اور سطحیت سے نکلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ صرف چند مختصر اقتباسات دیکھیے:

۱- "ان کا وجود ہندوستان کا افتخار، ایشیا کا وقار اور عالم انسانیت کا اعتبار تھا۔"

(جو اہر لال نمر کی تعریف میں ۱۹۷۵ء)

۲- "میر سے چچا اس قدر مغلوب الغضب تھے کہ ذرا ذرا سی بات پر ماماؤں، اسیلوں کو اس قدر زور سے ڈانٹتے اور ڈپٹتے کہ ان کی آواز کی دھمک سے زمین کانپنے لگتی اور نم زورہ چھبے کے پلاسٹر کے ٹکڑے ٹوٹ ٹوٹ کے چپو تر سے پر بکھر جاتے۔" ۱۹۷۵ء

۳- "ایک بار مجھے اور محسن کو یہ شرارت سوجھی کہ چھت کے روشن دان سے منظرِ علم صاحب کے منہ پر پیشاب کیا جائے۔ چنانچہ رات کے بارہ بجے ہم دونوں چھت پر چڑھ گئے۔ ہم دونوں نے بڑے خشوع و خضوع سے اپنے پائے جامے کھولے اور نشانہ باندھ کر شر شران کے منہ پر دھاریں مارنے لگے۔" ۱۹۷۵ء

۴- "ہر چند کہ میر سے بال سفید ہو چکے ہیں لیکن محمد الشیر نامہ اعمال ابھی تک سیاہ ہے۔" ۱۹۷۵ء

۱۹۷۵ "یادوں کی برات" ، ص ۵۲۹ ۱۹۷۶ حوالہ سابق ، ص ۳۶۸

۱۹۷۵ حوالہ سابق ، ص ۱۵۳ ۱۹۷۶ حوالہ سابق ، ص ۶۰۵

پھر جوش صاحب نے اپنے اٹھارہ معاشقوں کا ذکر کر کے خواہ مخواہ "ڈان ڈوان" بننے کی کوشش کی ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ تفصیل صرف آٹھ معاشقوں کی دی ہے جنہیں اگر اصولِ درایت پر پرکھا جائے تو سوائے ایک آدھکے اور وہ بھی محض اپنی چند سچائیوں کے صداقت کے معیار پر پورے نہیں اُترتے۔ ان کی اکثر اکیٹ خالی خالی نعرہ، ان کا سماجی شعور سطحی اور شوقِ مغلظات تراشی حد سے بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس آپ بیتی کی محسناتِ اسلوب سے انکار نہیں لیکن ان سے جوش کی زندگی کے اہم ترین واقعات کے سنہ و سال کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ نہ اس سے معاصر ادبی تحریکوں کے پس منظر سے آگاہی حاصل ہوتی ہے۔

احسانِ دانش کی "جہانِ دانش" ایک ایسے شخص کی آپ بیتی ہے جس میں ایک خود ساختہ رئیسِ اعظم "نہیں بلکہ ایک مفلوک الحال مزدور پیشہ کے حالات کم و بیش پوری صداقت اور شرافت کے ساتھ آئینہ ہوئے ہیں۔ یہ کتاب مصنف کے لڑکپن سے ان کے عہدِ جوانی ۱۹۲۸ء تک کی تفصیل کا احاطہ کرتی ہے اس میں ان کی مزدوری، کھیت کاٹنے، اینٹیں ڈھونڈنے، چپراس گیری کرنے، پنجاب یونیورسٹی کی عمارتوں پر سفیدیاں پھیرنے، مطالعے کے لیے سٹریٹ لائٹ کی مدد صبح روشنی میں کتابیں پڑھنے، کشتی اور بیوٹ کی مہارت پیدا کرنے، شہمی سے عشق کرنے اور شہمی کے ان پر قدا ہونے کی تمام ضروری تفصیل ایک ماہر فن کے قلم سے نکلی ہے۔ اپنے افلاس، ناداری اور مظلومیت کے واقعات انہوں نے انتہائی سچائی سے کاغذ پر منتقل کر دیے ہیں اور اپنے عہد کے مزدور پیشہ لوگوں کی نمائندگی کا بھی حق ادا کر دیا ہے۔ پھر ان کے اسلوبِ بیان میں ادب و انشاد کی اعلیٰ خصوصیات یکجا ہو گئی ہیں:

۱۔ "وہ مجھے ایسے یاد آتا ہے جیسے ایک مندمل زخم کے ابھرے ہوئے نشان پر کبھی کبھی ہاتھ پھر جائے" ۱۹۹

۲۔ "دن بھر کی مشقت سے ٹوٹے ہوئے مزدور اور قلی سوتے ہوئے ایسے معلوم ہوتے جیسے پھیریں ذبح کی ہوئی پڑھی ہیں" ۱۹۹

۳۔ "بعض بدن کے قید خانے کی چار دیواری پر گوبری پھرتے پھرتے حسرت بھری نگاہیں  
یسے زخمی بہن کی طرح ادب و زندگی کی ڈار سے کٹ گئے۔" نقی

"جہان دانش" ایک بڑے آدمی کی سرگزشت ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ عزم و ہمت، صداقت و حوصلہ، جرأتِ ایمانی اور اعلیٰ قدروں پر ایمان کا سرمایہ اگر ہم سفر ہو تو دولت و شہرت محض چند قدم کے فاصلے پر ہے اور یہ سب حقائق جاندار مکالموں اور اعلیٰ محاکات (مجھے وہ اپنے کمرے میں لے گئی اور میری گردن میں باہیں صاف کر دیں۔ میں نے محسوس کیا کہ میرے ہاتھ بازوؤں تک گلاب کی پتیوں میں ڈوب گئے) کے جلو میں منکشف ہوتے ہیں۔ جہان دانش اردو کی چند بہترین آپ بیتیوں میں شمار کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ اس میں بھی بعض کمالِ ضرور ہیں مثلاً ان کی ادبی شخصیت میں کن کن کتبوں نے، ہم کردار ادا کیا یا کون سا اہم واقعہ کس سن میں ظہور پذیر ہوا، اس کی کچھ تفصیل نہیں ملتی۔

جہان تک مولانا عبدالمجید کی "آپ بیتی" کا تعلق ہے یہ آپ بیتی کے پیشتر خارجی اور کچھ داخلی تقاضے بہر حال پورے کرتی ہے اور ایک صداقت کا قلم سے نکلے ہے۔ اس کتاب میں ماجد نے اپنے عہد کے پس منظر کی ضروری تفصیل آغاز ہی میں مینا کر دی ہے اور تقسیم ملک سے پہلے تک اودھ کی تعلق داری اور اس کے خصائص کی نشاندہی کی ہے۔ اپنے لڑکپن کی سواریوں، پردے کے رواج، متحدہ ہندوستان میں مسلمانوں کی تہذیبی حیثیت، انیسویں صدی کے شروع میں ہندوستان کی معاشی حالت، تقسیم ملک کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کی حالتِ زار، اردو کشی اور سیکولر حکومت کے ظلم و ستم کا اجمال، غرض وہ تمام ضروری تفصیلات فراہم کر دی ہیں جن کے بغیر انیسویں صدی کے اواخر کے متوسط زمیندار گھرانوں کے رجحانات، میلانات، عادات و رسوم، توہمات اور عقائد و اعمال کی تفہیم آسان نہ تھی۔ ماجد نے اپنی خودنوشت کو اکیاون ابواب میں بانٹا ہے۔ جن میں اپنے ماحول، اجداد، والدین، دیگر اعزہ و اقرباء، اپنی پیدائش، رسمِ بسم اللہ، خانگی تعلیم و تربیت، اسکول و کالج کی زندگی اور اس کے اہم واقعات، مضمون نگاری و صحافت، انگریزی مضمون

نگاری، تشکیک والحاد، اسلام کی طرف بازگشت، بیعت و ارادت، تصنیف و تالیفات شاعری، معاشی و مالی زندگی، مخصوص عادات و معمولات، محسن و مظلوم شخصیتیں، مخالفین و معاندین، تجربات زندگی کا پتھر اور زندگی کا زبردست حادثہ (وفات اہلیہ ماجد) جیسے اہم موضوعات پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔

ان اوراق کے مطالعے سے ماجد کی شخصیت ایک ایسے فرد کے طور پر سامنے آتی ہے جیسے ابتدائی ماحول مذہبی ملا لیکن جس میں ظاہر پرستی اور احساس برتری کا رنگ بھی تھا۔ احوال و ظروف میں تبدیلیاں تیزی سے جنم لے رہی تھیں۔ انگریز ایک نئی تہذیب، نیا طرز احساس اور نیا طرز ایجاد لے کر آیا تھا اور یہ نیا طرز احساس اور اسلوب ثقافت معاشرے کے ہر طبقے کو متاثر اور مرعوب کر رہا تھا چنانچہ خانگی تعلیم کو چھوڑ کر اسکول اور کالج کی زندگی نے ماجد کو کہیں زیادہ متاثر کیا۔ کیننگ کالج کی تعلیم تشکیک والحاد کا مقدمہ بنی اور ماجد اس دادی میں زندگی کے دس سال تک سراب گردی پر مجبور رہے، اپنے اجداد بنی اسرائیل ہی کی طرح جو ایک زمانے میں تیسہ بنی اسرائیل میں دشتِ پیمائی پر مجبور ہو گئے تھے!

لیکن تنہا انگریزی تعلیم اور فرنگی تہذیب کو تشکیک والحاد کا ذمہ دار ہرگز نہیں ٹھہرایا جاسکتا جیسا کہ ماجد نے اپنی آپ بیتی میں اور متعدد دیگر مقامات پر ٹھہرایا ہے۔<sup>۹۱</sup> اصل میں تشکیک انسانی زندگی کا ایک اہم موڑ ہے اور کوئی بھی سوچنے والا دماغ اور دیکھنے والی نگاہ اس رستے سے گزرے بغیر منزل سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔ ان کے تشکیک کے بعد کے تمام علمی و دینی کارنامے اصل میں اسی تشکیک والحاد کے خلاف شدید ردِ عمل کا نتیجہ ہیں لیکن ماجد نے اس تشکیک والحاد پر کم و بیش ہر جگہ ندامت کا اظہار کیا اسے زندگی بھر یاد رکھا ہے۔ اس تشکیک والحاد سے علامہ اقبال، ابوالکلام آزاد، مولانا مودودی اور گاندھی غرض وہ تمام افراد کم و بیش گزرے جنہیں قدرت نے عقل اندیشہ خود عطا کی تھی لیکن آزاد اور گاندھی جی اپنی لغزشوں کو ایک گزراں واقعہ کی شکل میں دیکھتے ہیں اور فراموش کر جاتے ہیں۔

۹۱ مثلاً "مشاہیر اہل علم کی محسن کتابیں" (مترجم ان خان ندوی)، ص ۲۰-۲۱ میں اور اپنے ہفتہ وار میں تو متعدد جگہ، جس کی تفصیل ہم پہلے باب میں مینا کر چکے ہیں۔

ان کے برعکس مولانا عبدالمجید ایک ایسا گناہ سمجھتے ہیں جس کی تلافی کے لیے شرمندگی اور پشیمانی کا مسلسل اظہار ان پر مذہبی تقاضوں کے مطابق عائد ہوتا ہے۔<sup>۹۳</sup>

پھر اس نفی سے اثبات کس طرح ظہور کرتی ہے، اس کی تفصیل بھی اور واقعہ یہ ہے کہ خاصی تفصیل ان ادراک میں ملتی ہے لیکن ماجد کے میدان تو اسلام سے الحاد تک کا کوئی گہرا نفسیاتی تجزیہ ملتا ہے اور نہ الحاد سے پھر اسلام تک کوئی عمیق نفسیاتی توجیہ جبکہ منکر کی نفسیات پر حکمائے نفسیات نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ہم ماجد سے یہ توقع اس لیے کرتے ہیں کہ وہ خود ایک عرصہ تک نفسیات کے میدان میں ترک تازی کرتے رہے ہیں۔ منکر کی نفسیات اور "نفسی کیفیات پر منفیاتی اور انفعالی احساسات کا قلبہ ہوتا ہے اس لیے وہ نفی کے پیرائے میں خدا اور ہر چیز کا اقرار کرتا ہے۔۔۔ منکر کی نفسیات کو عنفوان شباب کی نفسیات کے مماثل قرار دیا گیا ہے چنانچہ منکرین کی طرح نوجوانوں کا انداز بھی منفیاتی اور انفعالی ہوتا ہے۔ وہ معمولی بات حیت بھی انکار کے منفی انداز میں کرتے ہیں۔ منکر انکار کے باوجود اپنی افتاد آفرینش کے اعتبار سے مجبور ہے کہ وہ خدا کے سامنے کائنات اور دو عالموں کی ہر مخلوق کی طرح طوعاً و کرہاً سجدہ کرے۔"<sup>۹۴</sup>

البتہ بعض اور امور میں ماجد نے گہرے نفسیاتی تجزیے کا ثبوت دیا ہے۔ مثلاً یہ کہ بچوں کے سامنے ان کی ناکامی کے اندیشوں کا مسلسل ذکر انہیں واقعاً ناکام بنا دیتا ہے۔  
نفسیات کا یہ گہرا نفسیاتی نکتہ ہے کہ یوقرہ یا خیال فرد اور بالخصوص بچے کے سامنے

<sup>۹۳</sup> جمیل مدنی، مولانا عبدالمجید دریا بادی مشمولہ نیا دور عبدالمجید دریا بادی نمبر، اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۳۴

<sup>۹۴</sup> ڈاکٹر محمد شاد علی، "جوہر نایاب" مشمولہ جام تو احسان دانش نمبر ۳، ۱۹۷۳ء، ص ۴۲۔ شاید یہی وجہ ہے کہ عین اس دور تشکیک و انکار میں بھی اسلام کے ساتھ ماجد کا عقلی تو نہیں لیکن جذباتی تعلق بہر حال قائم رہا اور جس کا ثبوت یہ ہے کہ عین اسی زمانہ میں وہ مشہور مستشرق اور مناظر نو میر (Zewemer) کے ساتھ اس کے اعتراضات کے جواب میں بحث کر کے اسلام کی حقانیت پر دلائل دیتے رہے، ملاحظہ ہو "آپ جی" ص ۱۳۱



بار بار دہرایا جاتا ہے وہ اس کے وجود و وجدان کا اس طرح حصہ بن جاتا ہے کہ پھر اس کے حصار سے نکلنا مشکل ہو جاتا ہے۔ جب ماجد ساتویں درجے میں حساب میں ناکام ہوتے ہیں تو اس کا ذکر یوں کرتے ہیں: "ساتویں میں آیا تو اپنے ہی بھائیوں نے چھیڑنا شروع کیا کہ اب تو امتحان میں اول دوم آتے کا حال معلوم ہوگا۔ اب ارتھیشک کے ساتھ الجبرا اور یوکلید بھی ہے (اس وقت تک بجائے جیامیٹری کے اقلیدس ہی داخل تھی) مسلمانوں کو ارتھیشک تو آتی نہیں۔ نتیجہ ان فقروں کا خاص اپنوں کی زبان سے یہ نکلا کہ دماغ میں دہشت سماگئی۔ ادھر نام حساب کا آیا کہ ادھر وحشت شروع ہوگئی۔ سوال سامنے آیا کہ دل دھڑکنے لگا۔ انجام وہی ہوا جو ہوتا تھا۔ ساتویں کا امتحان ہوا تو اور سب چیزوں کے نمبر حسب معمول بڑے اچھے تھے لیکن حساب میں پاس بھر کے بھی نہیں۔ فیصل ہوا اور طالب علمی کی زندگی میں پہلی بار فیصل ہونے سے دوچار ہوا۔" ۹۵

ماجد کے متنوع علمی، ادبی اور دینی کارناموں کا سراغ ان کی "آپ بیتی" سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔ ان کے مزاج اور میلانات کا کھوج بھی ان کے بچپن کی بعض عادات (اور واقعات) سے ملتا ہے جو بعد ازاں پختہ ہوئیں۔ بچپن ہی میں اکل کھراپن ان کی طبیعت کا حصہ تھا طبیعت شروع ہی سے حکمرانی کی عادی تھی۔ زندگی بھر شور و شغب، ہنگامہ آرائی اور جلسہ ہائے عام سے گریز کے اسباب اصل میں ان کے بچپن میں تلاش کرنے چاہئیں۔ زندگی بھر کے ادبی معرکوں، علمی مناقشوں، فکری مجادلوں اور نظری مباحثوں اور اس کے لیے طول طویل منصوبہ بندی کہ نیاز جیسے گھاگھ بھی پبلک میں معافی نامہ داخل کرتے پر مجبور ہو جائیں، ان سب کی بنیادیں بچپن میں رکھی جا چکی تھیں۔ زندگی بھر جو زود اشتعالی اور شدید جذباتی رویے ماجد کا احاطہ کیے رہے ان کے مورثات بچپن ہی میں ان کی شخصیت کا حصہ بن گئے تھے۔

چند لیے اقتباسات ملاحظہ ہوں:

۱۔ "ٹوٹا چھوٹا ٹیر مسائیر ہا خط لکھتا، ۶۱۸۹ ہی میں آگیا تھا۔ بڑے ہو کر اپنے چچا صاحب کے کاغذات میں میں نے ان کے نام اپنا ایک لکھا ہوا خط دیکھا۔ اس وقت اپنے نام کے

ساتھ "شیر" لکھتا تھا۔ ۴۹۶

۲۔ "میں (گورکھپور میں) ایک بار ایسا ہوا کہ ہم شیر کی عیال کے سلسلے میں والدہ امیں اور بھائی صاحب کو لے کر ایک حکیم حاذق کے علاج کے لیے سندیلہ چلی گئیں اور میں تنہا والدہ صاحبہ کے ہمراہ گورکھپور بسنی خوشی رہ گیا۔ یہ سچ ہے کہ گھر میں نوکر چاکر متعدد تھے پھر بھی پانچ پھر برس کے بچے کا بغیر والدہ کے اپنی مرضی سے دو تین مہینے رہ جانا اگر بے مروتی اور اکل کھرے پن کا ثبوت نہ تھا تو اور کیا تھا۔ ۴۹۷

۳۔ "گھر کی پروردہ لڑکیاں البتہ کھیل کے لیے کئی ایک تھیں۔ کم سن بھی اور ہم سن بھی (ہم میاں لوگوں کی زبان میں "لوندیاں" یا "بانڈیاں") لڑکا بھی کوئی ایک آدھ اس طبقہ کا تھا البتہ سن میں مجھ سے دو چار سال بڑا۔ بہر حال جو بھی تھیں یا تھے سب مرتبہ میں مجھ سے کم اور کم سن۔ میں مالک اور آقا، وہ سب غلام اور کنیزیں۔ میں میاں اور وہ سب کھینے۔ میں سب پر شیر، سب کا حاکم، جب جس کو جی چاہا پیٹ دیا۔ جس کو جو جی چاہا کہ بیٹھا میری غنیمت ہے کہ زبان گالیوں پر نہیں کھلی تھی۔۔۔ والد ماجد اور والدہ ماجدہ دونوں اپنی والی بڑی تدفین میری زبان درازیوں اور دست درازلیوں دونوں پر رکھتے۔۔۔ اپنے برابر والے ساتھی نہ ملنے کے دو تیسے نکلے، ایک اچھا ایک بُرا۔ اچھا نتیجہ یہ کہ زبان اور کان دونوں پھینک گئی گلوچ اور فحش گندے مذاق سے محفوظ رہے اور بُرا نتیجہ یہ نکلا کہ طبیعت عادی شروع ہی سے حکومت و حکمرانی کی ہو گئی اور نفس کو چسکا پچھن ہی سے اپنی بڑائی کا بڑا گیا۔ ۴۹۸

۴۔ "گھر کا پروردہ ایک لڑکا قدرت نامی گیارہ بارہ برس کا ہمارے ہاں ۱۳۰۶ء، ۱۳۰۷ء میں تھا۔ ایک روز شام کے وقت کسی معمولی سے قصور پر میں نے اسے خوب مارا قدرت بچا رہ بیٹھنا گیا اور میں پٹینا گیا۔ اس کے بعد وہ ایسا غائب ہوا کہ پھر کچھ پتہ ہی نہ چلا۔ عجیب نہیں کہ کہیں اور جا کر انتقال کر گیا ہو اور میں کوئی ایسی صورت تلافی مانا کہ نہ نکال سکا۔ ۴۹۹

۵۔ "سرشت کی افتاد ہی کچھ ایسی واقع ہوئی کہ ادھر کسی نے سختی کی اور ادھر طبیعت

۴۹۶ "آپ بیٹی"، ص ۸۸ ۴۹۷ حوالہ سابق، ص ۶۸، ۶۹

۴۹۷ حوالہ سابق، ص ۸۵ ۴۹۹ حوالہ سابق، ص ۶۳، ۶۴

مقاومت و بغاوت پر مثل گئی اور ادھر کسی نے نرمی سے کام لیا اور ادھر اپنی طبیعت بھی مردّت سے دب گئی۔ عمر بھر طبیعت کی کجی قائم رہی اور مظاہرے ناشائستگی کے ہوتے رہے۔ آہ یہ بدسرشتی جس کی اصلاح عمر کی آخری منزلوں میں بھی نہ ہو سکے۔ اسی کو کہتے ہیں ع  
میر مہسا لگا ہے قلم قلم سر نوشت کو " تلہ

طبیعت میں اس سختی اور خشونت کا اثر ان کی تحریروں میں بھی نظر آتا ہے اور خصوصاً ان کی طنزیات پر اس کی چھاپ بہر حال واضح دکھائی دیتی ہے۔ طبیعت اور مزاج کی اس سختی میں اگرچہ کسی قدر کمی بعد ازاں ضرور واقع ہوئی خصوصاً جب وہ شیخ تھانوی کے حلقہ ارادت میں داخل ہوئے اور ان سے اس قبیح عادت کے ترک کرنے کے لیے مشورے کرتے رہے لیکن عملاً اس سے مکمل طور پر چھٹکارا حاصل نہ کر سکے جس کا تاسف انھیں عمر بھر رہا اور جس کے شاہد "آپ بیٹی" کے زیر نظر اوراق ہیں۔

ماجد نے اپنی قلبی زندگی کا آغاز ادب سے کیا یا پھر فلسفیانہ اور نفسیاتی تحریروں سے لیکن جس وقت انھوں نے اپنی آپ بیٹی لکھنا شروع کی ان کی مسلم حیثیت ایک ممتاز عالم دین اور مفسر قرآن کی تھی۔ اسلامی اقدار سے شدید وابستگی، اعلیٰ اخلاقی اور انسانی قدروں سے لگاؤ، مسلم نشاۃ ثانیہ کی آرزو، صداقت اور شرافت کی علمبرداری، صداقت نگاری اور صدق گفتاری ان کے قلم کی پہچان بن گئے تھے اس لیے یاد رکھنا چاہیے کہ ماجد کی یہ آپ بیٹی ایک بے مثل انشاء پرداز کی بجائے ایک مصلح اور عالم دین کی آپ بیٹی ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ ان کی ادبی و انشائی تحریروں کے مقابلے میں یہ آپ بیٹی دکھی پھینکی ہے۔ زبان اور اسلوب بیان بھی عام سا چلتا ہوا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی قدر تھکا تھکا یا پروردہ سا تو شاید غلط ہوگا۔ رعنائی خیال بھی کم ہے اور دلکشی اسلوب بھی۔ شاید یہ سب کچھ اس لیے کہ یہ اوراق ماجد کے بڑھاپے کی آواز ہیں اور مضمحل ہو گئے قوی غالب کی ایک تفسیر۔ لیکن ایک منجھے ہوئے انشاء پرداز کے ناتھے یہاں بھی کہیں کہیں ماجد گہرا تاثر پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں۔ اور اس ضمن میں آپ بیٹی کے بہترین مقامات وہ ہیں جہاں انھوں نے

اپنے اور اپنے عہد کے ماضی کو آواز دی ہے۔ اور ان قدروں کا ماتم کیا ہے جو زمانے کے سنگین اور سخت پاؤں میں پس کر اپنا حلیہ گنوا بیٹھی ہیں۔ ماضی کی طرف فرد کی مراجعت عموماً اس وقت ہوتی ہے جب وہ حال سے غیر مطمئن اور مستقبل سے خائف ہو اور یہ بات طے ہے کہ اپنے تمام تر قلمی جہاد کے باوصف ماہد یہ محسوس کر رہے تھے کہ تہذیب جدید کے سیلاب کے آگے بند باندھنا دشوار ہے اور آزاد ہندوستان میں غلام مسلمان کا حال بے حال ہے اور اس کا مستقبل تاریک۔ ماضی کی یاد آفرینی کرتے ہوئے ماہد نے بہت سے آبدار گہراں سمندر سے نکالے ہیں۔ چھ سال کی عمر میں گوردکھپور سے فیض آباد کے سفر کی ایک جھلک دیکھیے:

” لکڑہٹڈی گھاٹ سے ابجدھی (متصل فیض آباد) کا سفر ایٹم کے تھا۔ دریائے گھاگھرا میں برسات میں ایٹم چلا کرتا تھا اور ایٹم اس سن کے تخیل میں نمونہ جہاز نہیں عین جہاز تھا۔ تماشاریل کے سفر کا کیا کم تھا۔ یہ بھری سفر تو عجمو بہن میں اس سے بھی کہیں بڑھ کر نکلا۔ پردہ اس وقت شریف خاندانوں کا جزو زندگی تھا۔ خرچ جتنا کچھ بھی پڑ جائے، یہ ممکن نہ تھا کہ پردے کی پابندیوں میں ذرا فرق آنے پائے۔ والد مرحوم اسی لیے زنانہ کے ساتھ سفر کرنے میں سیکنڈ کلاس (اس وقت کے فرسٹ) کا پورا ایکارمنٹ ریزرو کرایتے تھے۔۔۔ اس ایک غرض کے لیے سارا خرچ گوارا تھا۔ پھر اتنی احتیاط بھی بعض دفعہ کافی دیکھی جاتی اور درجہ کے اندر بھی چاندنی کا پردہ باندھ دیا جاتا کہ پلیٹ فارم پر بھی گزرتے ہوئے کسی مرد کا اتفاق سے سامنا نہ ہو جائے۔ لکڑہٹڈی اسٹیشن پر پالکی کماؤں کا انتظام خاصا اہتمام کر کے پہلے سے کر لیا گیا تھا، ہمیشہ کاسن ابھی پورے بارہ سال کا بھی نہیں ہوا تھا۔ وہ اور والدہ ماجدہ اسی میں بیٹھیں اور پالکی اسی طرح ایٹم پر رکھ دی گئی۔ کتاب کے شائع ہونے تک ذہن اس سوال میں الجھیں گے کہ یہ پالکی کیا بلا بھی پائے۔“

اپنی رسم بسم اللہ کی یاد آفرینی کرتے ہوئے جو ایک زمانے میں مسلم گھرانوں میں ایک ضروری دستور قرار پائی تھی، ماہد لکھتے ہیں اور کس قدر رومانیت اور حسرت سامانی کے ساتھ:

”ابھی ابھی فقرہ زبانِ قلم سے ادا ہوا ہے کہ“ بوائے مجھے گود میں اٹھالیا۔ فقرہ آج سترہ  
 میں ۷۴، ۷۵ سال کے پیر سال خوردہ کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ ہائے وہ دایہ کے گود  
 میں جانے کی لذت! اب کیا بیان ہو؟ وہ لذت جس کا بدل نہ کبھی جوانی کی گرمیاں  
 دے سکیں نہ کبھی بڑھاپے کی سختکیاں۔ پڑھنے والے اس مقام پر پہنچ کر ایک پیر نیا باغ پر  
 ہنستے اور مضحکہ کرنے میں جلدی نہ کریں۔ عجیب نہیں کہ اس سن پر پہنچتے پہنچتے اٹھیں بھی  
 بچپن کی پیاری معصومانہ شرارتوں کی یاد تازہ ہو جلتے۔۔۔ غضب کی حسرت ناک بچائی بھردی  
 ہے کسی نے اس مصرع میں، ع

دو دن کو اے جوانی دے دے ادھار بچپن“ سئلہ

ماجد کی یہ آپ بیتی اپنے طرزِ احساس کے اعتبار سے اپنے دو معاصرین رشید احمد صدیقی  
 اور احسان دانش کی آپ بیتیوں ”آشفۃ بیانی میری“ اور ”جہانِ دانش“ سے بے حد قریب  
 ہے۔ ان دونوں کے میاں اسلامی اقدار، شرافت، نجابت اور ماضی کی صالح روایات  
 سے شدید محبت نظر آتی ہے۔ یہی بات ماجد کے میاں بھی نمایاں ہے۔ پھر صاف گوئی  
 اور صداقت نگاری ان تینوں کا طرہ امتیاز ہے۔ ان میں دو یعنی دانش اور ماجد نے اپنی زندگی  
 کے ”باب پنجم“ سے بھی ہمیں آگاہی بخشی ہے اور ”چنانکہ افتد ودانی“ کا باب باندھا  
 ہے مگر کہیں بھی طہارتِ فکر و نظر اور شرافتِ بیان سے تجاوز نہیں کیا۔ اس کتاب سے  
 ماجد کا مذہبی طرزِ احساس ورق و ورق سے چھوٹا پڑتا ہے۔ وہ الحاد سے اسلام کی طرف پلٹتے  
 ہیں تو تجدیدِ نکاح کرتے ہیں۔ لاکھوں روپے کے باندھے ہوئے حق نمر کی اپنی اہلیہ سے  
 تحیف کی درخواست کرتے ہیں حتیٰ کہ اپنے بازو پر گھدے ہوئے نام تک کو کھرچوا ڈالنے  
 کی شدید اذیت تک برداشت کر لیتے ہیں۔ زندگی کے اس پھیلے ہوئے سمندر میں کبھی کبھی  
 ظلم، زیادتی اور بے انصافی کا جو ارجھا لٹا پیدا ہوتا ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے تامل سے  
 کام نہیں لیا مگر اس ظلم اور زیادتی پر انھوں نے مرموین و مظلومین کے باب میں جو معذرت  
 خواہانہ انداز اختیار کیا ہے وہ آپ بیتیوں میں ایک نئی چیز ہے۔ پھر اس آپ بیتی میں انھوں نے

نامور شاہیر کے ساتھ ساتھ گنم افراد کو بھی یاد رکھا ہے اور خصوصاً اپنے ان محسن اساتذہ کو بھی جن سے ابتدائی زندگی میں انھوں نے فیض حاصل کیا اور جن کی حیثیت عموماً بنیاد کے ان پتھروں کی ہوتی ہے جن کی قسمت میں انخفا اور گنم ہی لکھی جوتی ہے۔ البتہ یہ بات کھٹکتی ہے کہ انھوں نے جتنے افراد کا ذکر کیا ہے ان میں چند کے استثناء کے ساتھ، بہت کم میں زندگی نظر آتی ہے۔ یہ چلتے پھرتے کم اور اونگھتے سوتے زیادہ نظر آتے ہیں مثلاً اپنے ایک استاد فلسفہ آکٹو لونی کا ذکر انھوں نے بھی کیا ہے اور رشید احمد صدیقی نے بھی، لیکن رشید کے ذکر سے آکٹو لونی ایک مجرّف و دیالفظ نہیں رہتا ایک زندہ کردار بن کر سامنے آجاتا ہے جس کی حیرت انگیز اور انتہائی عجیب و غریب حرکات کا نقشہ آنکھوں میں پھیر جاتا ہے۔ ۱۲۱

باجد کی شخصیت ان کے بعض مضمین مثلاً تھانوی صاحب کی طرح بے حد منضبط، متین اور ضابطہ پسند تھی۔ یہی سبب ہے کہ اس سے چھوٹے والی آپ جی بھی ایک Systematic اور منضبط آپ جی ہے جس میں کم و بیش ہر واقعے کی تفصیل بہ قیّد تاریخ و سندی گئی ہے۔ اپنے علمی کارناموں، ۱۲۲ اپنی صحافتی کاوشوں اور اپنی ازدواجی زندگی کی انھوں نے اطمینان بخش تفصیل مہیا کر دی ہے۔ ایک مصلح ملت کی طرح یہاں ان کا تبلیغی اور اخلاقی مشن غالب ہے لیکن اس کی چاشنی بہر حال ہلکی ہے اور آپ جی کے تقاضوں کو مجروح نہیں کرتی۔ صاف گوئی اور صداقت شغری کا جیسا قابل فخر معیار انھوں نے اپنی دیگر تحریروں اور خصوصاً صحافت میں قائم رکھا وہ یہاں بھی ہرگز نظر سے اوجھل نہیں ہوا حتیٰ کہ شادی سے قبل زمانہ قیام لکھنؤ میں ان کے نفس بہیمی نے جو ایک آدھ دفعہ ہاتھ پاؤں نکالے اس کا بھی اجمالی مگر صاف گوئی سے ذکر کر دیا ہے۔ مختصر یہ کہ باجد کی یہ آپ جی خارج کی تفصیلات کا اس قدر احاطہ کرتی کہ باطن دب کر رہ گیا ہے۔

۱۲۳ دیکھیے "آشفقتہ بیانی میری"، ص ۱۱۹-۱۲۳

۱۲۴ کیا یہ امر باعث حیرت نہیں کہ ایک اسی سال کا پیر نجیف و ضعیف جب کہ وہ آفتابِ مرکبہ ہے، عبرانی سیکھے کا مستم ارادہ کر لیتا ہے اور اس میں تھوڑا بہت کامیاب بھی ہو جاتا ہے۔ کیا یہ مند سے لحد تک حصول علم کے پیمبرِ اکرم کی تعمیل کی ایک زندہ شہادت نہیں۔ دیکھیے آپ جی، ص ۳۶۸

## فضل چہارم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت مسفر نامہ نگار

مولانا عبدالماجد دریابادی کی گوشہ نشینی اور انقباضِ اوقات میں شدت کے پیش نظر بظاہر یہ گمان گزرتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی میں سیر و سفر سے اجتناب ہی کیا ہوگا لیکن واقعہ یہ نہیں۔ ماجد نے متعدد سفر کیے۔ تین بیرون ہندوستان جب وہ حجازِ مقدس گئے اور بعد ازاں پاکستان آئے اور دوسرے متعدد سفر جو انھوں نے اندرونِ ملک کیے اور جن میں بھوپال، حیدرآباد، پٹنہ، دہلی، بہار، کلکتہ اور ممبئی کے اسفار خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ وہ حجازِ مقدس ۱۹۳۹ء میں گئے۔ واپسی پر سفر کی روئداد پہلے ”سچ“ میں قسط وار شائع ہوئی اور بعد ازاں کتابی شکل میں ”سفر حجاز“ (۱۹۴۰ء) کے نام سے شائع ہو کر اس قدر مقبول ہوئی کہ اب تک اس کے چار ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ پاکستان میں پہلی بار وہ ۱۹۵۵ء میں گورنر جنرل غلام محمد کی دعوت پر آئے اور لاہور و کراچی گئے۔ دوسری مرتبہ وہ ۱۹۵۸ء میں محض لاکھنؤ آئے تاکہ مذاکرہ عالمِ اسلامی (انٹرنیشنل اسلامک کانفرس) میں ہندوستان کے ایک مندوب کی حیثیت سے شرکت کر سکیں۔ پہلے سفر کی مفصل روئداد اصل ہفت روزہ پاکستان میں یا مسابک سفر کے نام سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی تھی جبکہ ان کے متعدد اندرونِ ملک کے اسفار کی روئداد ”سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر“ کے نام سے شائع ہوئی۔ ماجد کے یہ سفر نامے، سفر نامے یا سیاحت نامے؟ ان کے خصائص کیا ہیں۔ ان کا سفر نامہ حجاز کیا خصائص رکھتا ہے اور حج کے سفر ناموں میں اس کا کیا مقام بنتا ہے۔ ان سوالوں کا جواب دینے سے پہلے بیحدوری ہے کہ مختصراً اردو میں سفر ناموں اور حج کے سفر ناموں کی روایت اور خصوصیات پر روشنی ڈالی جائے۔

اردو میں سفر نامے کی باقاعدہ روایت کا آغاز انیسویں صدی کے وسط سے ہوا اور یوسف خاں کبیل پوش اس اعتبار سے اردو کا پہلا سفر نامہ نگار بنتا ہے۔ بلکہ اس کا سفر نامہ، سفر نامے کی نسبت سیاحت نامے سے زیادہ قریب ہے کیونکہ اہل نقد کے نزدیک سیاحت نامے کی موج اور باطن کی آواز کے نتیجے میں اختیار کی جاتی ہے جبکہ سفر میں ایک طرح کی خارجی مجبوری کو دخل ہوتا ہے۔

اُردو کے بیشتر سیاح اسی من کی موج پر رہے اور سفر ہوئے۔ سفر ان کے لیے ایک مذہبی حکم کی حیثیت رکھتا تھا۔ اور یہ سفر جیسا کہ سید سلیمان ندوی نے "سفر حجاز" کے دریاچے میں لکھا ہے، اصل میں ابتداً حجاز مقدس کی زیارت ہی کے لیے اختیار کیے جاتے تھے، کہ ان کا کعبہ مقصود ہی سر زمین تھی۔ ابن حوقل بغدادی، اہم طبری فارسی، حکیم ناصر خسرو، ابن جبیر اندلسی، ابن بطوطہ مغربی اور بیسویں سیاح اسی قسم کے ہیں جنہوں نے اپنے سفر کا آغاز اسی نیت سے کیا اور پھر جب سیر و سیاحت کی چاٹ لگ گئی تو دنیا کے گوشہ گوشہ کو چل پھر کر دیکھ لیا اور اپنے مشاہدات کو سفر نامہ کی صورت میں قلم بند کر دیا۔ "سنن" یہاں ضمناً اس بات کی طرف بھی اشارہ ضروری ہے کہ جتنے اور جس معیار کے سفر نامے مسلمان سیاحوں نے لکھے، زندہ اور معلوم زبانوں میں اتنے اور ایسے شاید ہی غیر مسلموں کے قلم سے نکلے ہوں گے اور یہ فیضان تھا دراصل مسلم کلچر کے تحریک اور آفاقیت کا۔ اُردو ادیبوں میں ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں سے کم نہیں لیکن ہندو کلچر سیاح اور سیاحت نگار پیدا ہی نہیں کر سکتا کہ ہندو دھرم میں مندر پارجلنے کی مذہبی ممانعت ہے۔ ہزاروں سالوں پر پھیلے ہوئے ہندو مذہب میں یہیں ایک بھی ابن بطوطہ، ناصر خسرو، ابن جبیر اندلسی اور البیرونی نہیں ملتا۔ ہاں آٹھویں اور بیسویں صدی میں اگر روشن خیال ہندوؤں نے بیرون ملک سفر کیا اور سفر نامے لکھے بھی تو یہ سفر نامے کسی طرح بھی اعلیٰ سفر ناموں میں شمار نہیں کیے جاسکتے۔

اُردو کے قدیم سفر نامے بھی بلاشبہ اپنے اندر دلچسپی کا سامان رکھتے ہیں لیکن ان میں معلومات کا طومار دلچسپی کی دھار کہیں کہیں ضرور گند کر دیتا ہے۔ اس نوعیت کے سفر ناموں میں جن میں بعض دراصل گائیڈ بک ہیں، مقامات کی تفصیل، مسافروں کے لیے مراعات مختلف ممالک اور شہروں کی "مکمل" اور صحیح مردم شماری کے کوائف، نقشے، شہروں کے آپس میں فاصلے اور ان مقامات کی مختصر تاریخ اور جغرافیائی محل وقوع کی اس قدر گراںبار تفصیلات ملتی ہیں کہ ان سے سیاحت کا مقصد ایک حد تک بہر حال مجروح ہوتا ہے۔ یوسف خاں کیل پوش



جیسے سیاح کم ہوتے ہیں جو اپنے قلم کو موج نہیں آنے دیتے۔ <sup>۱۷</sup> یہ عیب تنہا کلاسیکی اُردو سفر ناموں ہی کا نہیں، پڑانے انگریزی اور عربی سفر ناموں کا بھی ہے۔ بلکہ انگریزی میں جان گھنجر کی قبیل کے نئے سفر نامہ نگار بھی گرا بنار کوائف و تفصیلات سے قاری کے صبر کا استہان لیتے ہیں۔ جہاں تک جدید اُردو سفر نامہ نگاری کا تعلق ہے اس میں ہمیں گائیڈ بکوں والی تفصیلات بہت کم ملیں گی۔ یہاں تاریخ اور جغرافیہ سفر نامے میں اوپر سے ڈالی ہوئی چیزیں معلوم نہیں ہوں گی بلکہ سفر نامے کے وجود کا حصہ بن کر آئیں گی۔ یہ تفصیلات جدید سفر ناموں میں صرف ہلکے پس منظر کا کام دیتی ہیں۔ جدید سفر نامہ نگار منظر کو دیکھتا ہی نہیں اس کے اندر بھی اُترتا ہے اور یوں اپنے تاثرات، احساسات اور جذبات بیان کرتا ہے۔

کامیاب سفر نامہ لکھنے کے لیے تو کسبِ پوش کی سی وسیع النظری درکار ہوتی ہے۔ کسبِ پوش نے سیاحت کی روح کو سمجھ لیا، اس نے جس منظر کو دیکھا اپنے وجود کا حصہ بنا لیا۔ اس میں ڈوب گیا۔ وہ اپنے اوپر بھی ہنسنا ہے۔ اس نے تمام سفر نامے میں بے تکلفی کی فضا قائم رکھی ہے اور صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ وہ باورچی خانہ کو غسل خانہ سمجھ کر اس میں نہانے اور انگریز لینڈ لیڈی کے ہاتھوں محبوب ہونے کا قصہ بھی من و عن بیان کر دیتا ہے۔ وہ سینٹ پال کا گرجا دیکھتا ہے تو اسے تاجِ نبی کا روضہ یاد آتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ وہ تہذیبِ انگلستان سے خاصا مغموم ہے لیکن اتنا نہیں جیتتے مہر سید تھے۔

بہر حال "عجائباتِ فرنگ" کو چھوڑ کر جو اُردو کا پہلا سفر نامہ ہونے کے باوجود جدید سفر نامے کا سنگِ بنیاد رکھتا ہے، بعد کے بیشتر اُردو سفر نامے معلومات کی کھٹوئیاں ہیں جن میں مصنف کے اپنے جذبات کا تخلیقی بیان کم ہی ملتا ہے۔ وہ شبلی کا "سفر نامہ روم و مصر و شام" ہو یا منشی محبوب عالم کا "سفر نامہ یورپ" یا خواجہ غلام الثقلین کا "روزِ ناچہ سیاحت"، ان میں تخلیقی شان کم ہی ملتی ہے۔ جدید اُردو سفر ناموں میں پہلا بہترین سفر نامہ محمود نظامی کا "نظر نامہ" ہے کیونکہ اپنے سفر کے دوران میں جہاں مصنف بہت سے

<sup>۱۷</sup> کسبِ پوش کی "تاریخِ یوسفی" یا "عجائباتِ فرنگ" کے باب میں تفصیل کے لیے راقم کی مرتبہ

"عجائباتِ فرنگ" (۱۹۸۳ء) کے ص ۱۶-۹۶ ملاحظہ ہوں۔

شہروں سے گزرا دہاں کئی شہر ایسے تھے جو خود مصنف کے دل سے گزرے۔ اصل میں کامیاب سفر نامے کے لیے تو بقول میاں نادر خاں ستیاچ (شاگرد غالب)؛ "ما تدر نظر" گھر کو چھوڑ دینا چاہیے۔

نہ بہ جادہ معقاش نہ بہ منز لے قرارش دل من مسافر من کہ خدائش یار بادا  
 بہر حال ان جدید اور قابل قدر سفر ناموں میں محمود نظامی کے "نظر نامہ" کے علاوہ بیگم اختر ریاض الدین کے "سات سمندر پار" اور دھنک پر پر قدم، مستنصر حسین تارڑ کے اندلس میں اجنبی" اور "نکلے تری تلاش میں"، قرۃ العین حیدر کا "جہان دیگر"، جمیل الدین خالی کے "تماشا مرے آگے" اور "دُنیا میرے آگے"، کرنل محمود خاں کا "بجنگ آمد"۔ ابن انشا کے "دُنیا گول ہے" اور "چلتے ہو تو چین کو چلیے"، شفیق الرحمن کا "وہیل"، اشفاق احمد کا "سفر در سفر" اور مختار مسعود کا "سفر نصیب" خصوصیت سے لائق توجہ ہیں۔ ان سفر ناموں کا بیان تخلیقی ہے۔ ان میں شعور کی رو کا عمل دخل بھی نظر آتا ہے اور مصنفین کے تیز مشاہدے کے شواہد بھی ملتے ہیں۔ یاد آفرینی صرف شاعری ہی کی جان نہیں ہو کرتی کئی نثری اصناف کا بھی جزو لازم ہے۔ سفر نامہ بھی انہی میں سے ایک ہے۔

جس طرح قدیم اردو سفر نامے گرا بنا تاریخی و جغرافیائی معلومات اور بے رس تفصیلات کے تلکے کراہتے نظر آتے ہیں، اسی طرح کا حال پرانے سفر نامہ ہائے حج کا ہے۔ جبکہ حج و زیارت کا یہ سارا سفر تو عبارت ہی ہے وجود کی نئی دریافت اور نئی معنویت سے۔ یہ تو نام ہے پوری انسانی شخصیت کی قلبِ ماہیت کا۔ ناصر خسرو نے حج سے لوٹنے والے اپنے دوست سے جو دلچسپ مکالمہ کیا تھا اس کا ذکر بے محل نہ ہو گا کیونکہ اس سے حج کے اعلیٰ اور ضروری مقاصد کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ ناصر خسرو نے اپنے دوست سے پوچھا کہ یہ تو بتاؤ کہ تم نے اس مقدس سر زمین پر ناسک حج کس طرح ادا کیے، جب تم نے عام کپڑے اتار کر احرام پہنا تو تمہارے کیا تاثرات تھے۔ کیا تم نے ان تمام محرمات سے پرہیز کیا جن سے ممانعت کا حکم آیا ہے؟ کیا تم نے عجز و تسلیم کا وہی انداز اپنایا تھا جو حضرت ابراہیم نے اپنایا تھا۔ کیا حرم شریف میں داخل ہوتے وقت تم نے اپنی انانیت

کو اسی طرح حج دیا تھا جس طرح اصحاب کعبہ نے کیا تھا؟ کیا تم نے جانور کی قربانی کرتے وقت اپنے نفسِ لئیم کو بھی ذبح کیا؟ اب جب کہ تم کعبہ سے واپس آ گئے ہو کیا تم اپنا نفسِ لئیم وہیں دفن کر کے آئے ہو اور کیا تم اب بھی کعبہ جلنے کے لیے بے قرار ہو۔ دوست نے جب ان تمام باتوں کا نفی میں جواب دیا تو ناصر خسرو کو کتنا پڑا کہ تم نے اپنا وقت اور پیسہ برباد کیا اور حج کی سعادت سے بھی محروم رہے۔

ہمارے نزدیک کامیاب سفر نامہ حج وہی ہے جس میں مسافر نے اپنی کامیابی اور کوشش، اپنے دیدہ ترکیبے، خواہشیں، اپنے قلب کی پوشیدہ بے تاریاں، اپنے احساسِ گناہ، شرمِ عیسیاں، خالق سے وصل کی شدید تمنائیں اور حضورِ اکرم سے شدید وابستگی اور پیروی کے احساسات پوری فنکارانہ مہارت سے سمودیے ہوں اور جس نے اپنے قارئین کو باور کرایا ہو کہ حج و زیارت کن مقاصدِ عالیہ کے حصول کا ذریعہ ہے اور اس سے رجعت الی اللہ کا سامان کیسے فراہم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر علی شریعتی نے چند لفظوں میں سفرِ حج کی روح کا بیان اس طرح کیا ہے:

"Hajj is man's evolution toward Allah. It is a symbolic demonstration of the philosophy of the creation of Adam. To further illustrate this, it may be stated that the performance of Hajj is a simultaneous show of many things, it is a "show of creation", a "show of history", a "show of unity", a "show of the Islamic ideology" and a "show of the Umma".

حج کی اس معنویت کی جانب جیلانی کامران نے اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "یافت اور تالیافت کی جس کشمکش سے انسانی زندگی عمر بھر گزرتی ہے وہ ارضِ مقدس ہی کے در و بام، وادی و کوہ، روضہ و صحرائیں سکون حاصل کرتی ہے۔ ایسی گہری وارداتِ قلب ارضِ مقدس کے جغرافیائی رشتوں کو بدل دیتی ہے اور اسے زیادہ بلند، زیادہ گہرے، زیادہ پائیدار رشتوں میں قبول کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عالمِ اسلام میں پیدا ہوتی ہوئی ہر نسل ارضِ مقدس ہی میں پیدا ہوتی ہے اور اپنے آبائی وطن سے بہت پہلے اپنے اس روحانی وطن میں وارد ہوتی ہے۔" <sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> ڈاکٹر علی شریعتی، "Hajj"، ص ۱۹

<sup>۲</sup> جیلانی کامران، "حج کے سفر ناموں کی روایت" مشمولہ "۱۹۷۸ کے بہترین مقالات" دہم جلد،

سجاد نقوی، ص ۵۱

اُردو میں حج کے ایسے سفر نامے، جن میں ”ز چشم آستین بردار و گوہر راتما شاکن“ اور  
 سہ منم و ہمیں تمنا کہ بوقتِ جاں سپردن - بہ ربخ تو دیدہ با شتم تو درون دیدہ باشی --- کی  
 کیفیتوں کی بھیلیاں بھری ہیں، انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ ان سفر ناموں میں جانفزا لہجہ صیغہ لہجہ  
 ”جمالِ حریمین“، حافظِ بصیر پوری کا ”اس دیار میں“، شورشِ کاشمیری کا ”شبِ جائے کہ من بودم“،  
 ماہر القادی کا ”کاروانِ حجاز“، ممتاز مفتی کا ”لیک“ اور مولانا دریا بادی کا ”سفرِ حجاز“  
 اہم ترین ہیں۔ مولانا دریا بادی کا ”سفرِ حجاز“ مندرجہ بالا سفر نامہ ہائے حج میں نخلِ ہر سید کی حیثیت بھی رکھتا ہے  
 اور افریقہ کا شرف بھی۔ یہ سفر نامہ ان کے باطنی احساسات و جذبات کے مد و جذد کی ایک انوکھی داستان ہے۔  
 ۱۹۲۹ء میں حیب ماجد نے یہ سفر مقدس اختیار کیا، ان کی تشکیلی سرابِ گردی کے خاتمے کو ابھی  
 دس ہی سال تو گزرے تھے اس لیے اپنے سابقہ الحاد میسلانات اور انقلابات کی یاد نے  
 ان کے احساسِ ندامت کی نو اور تیز کردی ہے اور ان کے یہاں کہیں کہیں تو مسلمانوں کا سا جو ش و  
 خروش چھوٹا بڑا ہے۔ ”سفرِ حجاز“ میں وہ ایک عبدِ عابز، ایک فردِ آثم اور مسلم نشاۃ ثانیہ  
 کے خواب دیکھنے والے ایک عالمِ دین کے طور پر نظر آتے ہیں جو مسلم ملت کے زوال سے بے حد  
 دل گرفتہ ہے اور فرنگ کی استعماری چالوں سے بے حد متنفر۔ ان کا خطاب محض ”سچ“ کے  
 قارئین ہی سے نہیں پورے ہندوستان بلکہ پورے عالمِ اسلام کے مسلمانوں سے ہے۔  
 صاف گوئی اور اعلیٰ انشا پردازی جس طرح ماجد کے اور علمی کارناموں میں جا بجا دکھائی دیتی ہے،  
 ان اوراق میں اپنی معراج پر نظر آتی ہے۔ انہیں ایک سچے مسلمان کی طرح کامل یقین ہے کہ وہ  
 جس آستانے پر پہنچے ہیں وہاں سے بے مُراد کیسے پھر سکتے ہیں۔ وہ روضہ رسول کے سامنے  
 اپنا دل چیر کر رکھ دیتے ہیں۔ ماجد کا یہ سفر نامہ ان کے قلب کے گہرے تاثرات و احساسات  
 کا ایک ایسا آئینہ ہے جس میں عاشقانِ رسولؐ اپنا چہرہ دیکھ سکتے ہیں۔ یہیں آکر یہ داستان  
 ایک فرد کی نہیں، پوری نادم اور فرومایہ امت کی داستان بن جاتی ہے۔ حج کا یہ سفر نامہ اصل  
 میں مقامات و افراد کا اتنا نہیں جتنا محبت اور دلمانہ شیفتگی کا سفر نامہ ہے۔ اور شیفتگی  
 کا یہ سرمایہ تو چودہ صدیوں سے مسلمانوں کا مایہ افتخار ہے۔ ماجد نے کتاب کے دیباچہ طبع  
 ثانی میں بالکل درست لکھا ہے: ”کہہ کی تجلیاتِ ربوبیت آج بھی وہی، مدینہ کے انوارِ

رسالت آج بھی وہی، بندوں کے سروں میں سودائے عبدیت آج بھی وہی۔ افرادِ اُمت کے دلوں میں جو اُسے شوق وہی، کتابِ اصلاً نمونہ ٹھہری انہی نقوش و تاثرات کا۔

خوفِ ہشیت، ندامت اور بارگاہِ گنہ نے اس سفر نامہ میں تاثیر کی ایک عجیب و غریب شان پیدا کر دی ہے۔ لگتا ہے کہ کھسنے والے کارواں رُواں بارگاہِ ایزدی سے طلبِ رحمت کے لیے بے چین ہے؛ "شانِ کربلی کے حوصلے دیکھنا کیسے نامر سیاہ کو نواز اجارہ ہے۔ کس ننگِ خلائق کو سرفراز کیا جبار ہے۔ شاعر نے صدیوں پیشتر اپنے تخیل کی رُو میں کہا تھا: سہ بطوان کعبہ رفتم بہ حرم رہم ندادند" تو بروں در چہ کردی کہ درونِ خاندانی

وہاں تو شاعری تھی پر اپنی طرف دیکھ کر دل دھرمک رہا ہے اور ہمت جو اب دے رہی ہے کہ کہیں اپنے حق میں یہ شاعری ماجرائے حقیقت نہ بن جائے۔ مولا ہر بے کس کی لاج تیرے ہاتھ میں ہے! ہر مفلس کا آس تیرا ہی دستِ کرم ہے تو اپنے در سے محروم نہ واپس کرنا۔۔۔ بیت کے ساتھ ربِ البیت کے انوارِ جمال کی بھی جھلک اپنے ظروف و بساط کے لائق نصیب ہو! مردوں کو چلانے والے مالک! مایوسوں کو خوش خبری دینے والے مولیٰ! بے کسوں کی دستگیری کرنے والے آقا! دلوں کے زخم پر ہم ہم رکھنے والے پروردگار! تجھ سے بھاگا ہوا تیرا نافرمان غلام تیرے اور تیرے حبیب کے آستانِ پاک پر سر رکھنے کو حاضر ہو رہا ہے۔ دعاؤں کا قبول کرنا تیرے ہی ہاتھ میں ہے اور دعاؤں کی توفیق دینا بھی تیرے ہی ہاتھ میں۔

اس مقدس سفر کا مقصد کیا تھا، یہ سب جانتے ہیں۔ یہ سفر غیر طلبی اور قلب کی کدورتوں سے رنگ اتارنے کے لیے اختیار کیا گیا تھا۔ تحقیق و تفتیش یا دینا طلبی کے لیے نہیں تھا۔ ماجد نے اپنے باطن سے چھوٹی ہوئی کیفیات سے غایتِ سفر کو یوں مربوط کیا ہے:

"سفر یہ تفریح کے لیے نہ تھا، تحصیلِ علوم و تخیلِ فنون کے لیے نہ تھا۔ کشمیر و شملہ کا نہ تھا۔ لندن و پیرس، آکسفورڈ و کیمبرج کا نہ تھا۔ ہاں وہاں کے لیے بھی دتھا جہاں گرج گرج کر تقریریں کی جاتی ہیں اور جگہ جگہ بھسک کر رزلوشن پاس ہوتے ہیں۔ سفرِ جملاتی ہوئی

۱۹ دیباچہ طبع ثانی "سفرِ حجاز" ص ۳ شلہ "سفرِ حجاز" (طبع ثانی)، ص ۱۶

ریگ والی زمین کی طرف تھا۔ گرمی کے موسم میں اس آسمان کی چھت کے نیچے تھا جس کا آفتاب تمسایا ہوا ہوتا ہے۔ ہوٹلوں اور پارکوں، آبشاروں اور سبزہ تاروں کی طرف نہ تھا۔ خشک اور چٹیل میدانوں سے بے آب و گیاہ ویرانوں اور آگ اور خاک برساتے والے ریگستانوں کی جانب تھا۔ ایک گنکار امتی اپنے شفیق و شفیق آقا کے آستانے پر حاضر ہو رہا تھا۔ بندے کی حاضری اپنے مولا کے دربار میں تھی۔ بھاگا ہوا غلام تھک کر اور بارگاہِ کجھستاکر اور شرمگاہ اپنے مالک کی طرف رخ کر رہا تھا! ﷺ

وہی ماجد جو کل تک مستشرقین کے طریق تحقیق پر نازاں، ان کے اسلوب نگارش پر فریفتہ اور ان کے کھچر اور طنزِ احساس کا گردیدہ تھا اس سفر نامے میں اسی تمدن کو "یا جوجی تمدن" کہہ کر پکارتا ہے۔ مغرب کی عیاری، ناانصافی، ظلم و ستم اور سامراجی حربوں کی مذمت کرتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ دور متحدہ ہندوستان میں تحریکوں کا دور تھا۔ خلافت تحریک کو ختم ہوئے اگرچہ چند سال ہو چکے تھے لیکن دلوں کا دلولہ اور دماغوں کی بغاوت ابھی سرد نہیں ہوئی تھی۔ تحریکِ خلافت خواہ ایک سطح پر ناکام رہی ہو لیکن اس نے مسلم امت کو ایک حوصلہ تازہ عطا کیا تھا۔ اور اس کو اپنے آپ پر اعتماد عطا کرنے کا ولولہ بخشا تھا۔ "جاء الحق و زهق الباطل" کی حیات افزہ بشارت سے سرفراز کیا تھا۔ چنانچہ فرنگی تمدن کے خلاف نفرت اس دور کے قلم کاروں کے ہاں واضح طور پر نظر آتی ہے۔ ماجد نے فرنگی تمدن کے اتبہا کے لیے جو اسلوب چننا ہے اس میں اسرائیلی پیغمبروں کا سا البرہنشن جوش اور طنطنہ دکھائی دیتا ہے: "دل نے کہا یہی وہ سمندر ہے جس کی بابت ارشاد ہوا ہے کہ اگر سارا سمندر روشنائی بن جائے اور اسی جیسا ایک اور سمندر بھی روشنائی بنا دیا جائے جب بھی قدرت الیہ کے بحر بے کراں کے کلمات نکلنے سے قاصر رہے گا لیکن یہ روشنائی آئندہ ہی کیوں بنے، روشنائی تو یہ اب بھی بنا ہوا ہے۔ نیلی روشنائی ہی کی طرح نیلا ہے۔ بحرِ قدرت و صفت کے اٹھاہ اور بے پایاں ہونے کا یہ کیسا نادردنوند ہے۔ اسی کے ساتھ ہی نظروں کے سامنے یہ سماں بھی آگیا کہ ایک روز یہ سارا بحرِ عظیم سارا

لق و دوق سمندر موجیں مارتے ہوئے پانی کے بجائے، آگ سے لپکتے ہوئے شعلوں اور دھوئیں کے تیرہ و تار بادلوں میں تبدیل ہو کر رہے گا! یہ وہ دن ہوگا جب ”یا جوج“ اپنے مایہ ناز جنگی جہازوں اور آبدوز کشتیوں، اپنے تیل کے چشموں اور اپنے پٹرول کے خزانوں کی بھڑکائی ہوئی آگ کے شعلوں سے، لٹکا کے روایتی راون کی طرح خود بھی جل رہا ہوگا اور جب اس کی حرص و ہوس، اس کی ملک گیری اور زر پرستی، اس کی قیصریت (امپریلزم) اور کپٹل ازم (سرمایہ داری) اور سوشلزم (اشتراکیت) اور کمیونزم (اشتمالیت) اور خدا معلوم کس کس ازم کے انگارے سمندر میں آگ لگا لگا کر خود اسی مادی دنیا میں اس دوزخ کا نوٹہ دکھا رہے ہوں گے۔۔۔

یہ وہ دن ہوگا جب ارشادِ ربّانی واذا البعاد سجّدت کی تفسیر و تاویل کے لیے نہ تفسیروں کے اوراق اُلٹنے کی ضرورت ہوگی، نہ اہل لغت کے کلام سے سہلانے کی بلکہ عالم و عامی سب اپنی آنکھوں سے مجاز کا نہیں حقیقت کا مشاہدہ کر لیں گے۔ آج ”یا جوج“ کو مہلت ہے، آج وہ جتنا چاہے ہمارے دلوں اور دماغوں کو، ہماری عقلوں اور ذہنوں کو، ہماری آنکھوں اور کانوں کو اپنے اقبال و حشم سے، اپنی تہذیب و تعلیم سے، اپنے علوم اور اپنے فنون سے۔۔۔ مرعوب اور مضبوط اور مضلوج کرے لیکن یہ مہلت دائمی نہیں۔<sup>۱۱۳</sup>

ماجد کا سفرِ حجاز ایک سطح پر سفرِ نامہ نہیں، ایک فردِ جرم اور ایک تاسف نامہ بن گیا ہے۔ لگتا ہے کہ مسلم کھچر کے زوال نے ماجد کی پوری شخصیت کو گھیرے میں لے رکھا ہے۔ حرمِ کعبہ اور روضہ رسولؐ پر پہنچ کر جو تمام ہمت کے افراد کا مرکزِ عظیم ہے، ہر سوچنے والا دماغ اور دہل رکھنے والا فرد یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ پوری ہمت کو ایک لڑی میں پرو دینے والے دین کے تیر و زوال اور محکومی کی چکی میں کیوں پس رہے ہیں۔ کیا کیا مالک، کیا کیا تمدنی مراکز مسلم ہمت کے ہاتھ سے چھین گئے۔ جدہ کی زیارت (جو زمین عرب کا پھاٹک ہے) ماجد کو مسلم ماضی کی طرف مراجعت پر مجبور کرتی ہے۔ شعور کی زواہیں بنداؤ قرطبہ، بیروت و بیت المقدس اور بصرہ و بیجاورد کے اس دور کی طرف لے جاتی ہے جب ان مراکز نے مسلم تہذیب کی عظمت اپنی آنکھوں سے دیکھی تھی لیکن جن کی حالت آج

"مور کی آخری آہ" سے مماثل رہ گئی ہے۔ ماجد کے اس تاسف کی تہ میں مسلم عظمت کی باز آفرینی کی خواہش شدت سے کروٹیں لے رہی ہے۔ تاسف اور طلال کا یہ رنگ اور زوال و ادبار کی یہ گھٹا آج بھی مسلم ملت پر اسی طرح چھائی ہوئی ہے اور حج کے بعض جدید سفر ناموں میں بھی وہی آواز گونج رہی ہے جو آج سے پچاس پچپن سال قبل ماجد کے سفر نامے میں آج بھی تھی۔ لیکن ماجد کے اس سفر نامے میں ذاتی اور ملی تاسف کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ ماجد نے ان اوراق میں اپنے روائے قلم سے سو ادراک و مدینہ اور حجاز عرب کی بھی خوب منظر کشی کی ہے۔ تاریخی واقعات اور جغرافیائی معلومات پر ماجد کی گہری نظر ہے۔ انہوں نے بعض مقامات کے ضمن میں موزوں تاریخی پس منظر بھی مینا کیا اور ان کے جغرافیائی محل وقوع سے بھی آگاہی بخشی ہے۔ "ہجاز" اکبر" جس کے ذریعے وہ حرم مقدس پہنچتے ہیں، اس کا ذکر کیا ہے تو اس کا وزن اور اس میں سواروں کی گنجائش کے تخمینے سے بھی اپنے قارئین کو آگاہ کیا ہے بلکہ دیوبند کی شرح کر ایہ تک درج کر دی ہے۔ حرم مبارک میں نماز پڑھنے والوں کے ضمن میں صرف مختلف مقامات سے آئے ہوئے مسلمانوں ہی کا ذکر نہیں کیا، بلکہ بعض فرقوں مثلاً داؤدیوں اور سلیمانوں تک کا ذکر کر دیا ہے۔ مقامات مقدسہ کا ذکر آیا ہے تو کوئی قابل ذکر مقام بغیر تفصیلی ذکر اور مناسب معلومات کے چھوڑا نہیں گیا۔ جنت المعلیٰ اور جنت البقیع کا ذکر آیا ہے تو جہاں قبر پرستی اور قبہ آرائی کی مذمت کی ہے وہیں اس وقت کے حکمرانوں (شاہ ابن سعود) کی قبر شکنی اور مبارک مزارات کو شکستہ کھنڈروں بلکہ گھوروں تک میں تبدیل کر دینے پر ماتم اور احتجاج بھی کیا ہے ﷺ بلکہ بادشاہ سلامت کے حضور جو بہر حال مطلق العنان تھے، ایک یادداشت بھی منظر احسن گیلانی سے عربی میں ترجمہ کروا کے پیش کر دی ہے۔ روضہ رسول کا ذکر کیا ہے تو جہاں اس سے اپنی ٹوٹ چاہست کا اظہار کیا ہے وہیں معلیٰ تارکاء عیاض مالکی اور شیخ عبدالمقصد محدث دہلوی سے استشہاد کر کے زیارت روضہ رسولی کے آداب بھی درج کر دیے ہیں پھر بعض تجلیج کرام کی طرف سے روارکھی جانے والی بدعات پر بھی انہوں

ﷺ اس ضمن میں دیکھیے ایس ایم ظفر کا سفر نامہ "بعنون" "اطاعت کا سفر"

ﷺ تفصیل کے لیے دیکھیے "سفر حجاز" کے ص ۱۲۳-۱۲۶



کا اظہار کیا ہے، لیکن ان تمام مقامات کا بیان انتہائی مؤثر ہے اور سوز و گداز کی لہر بہر پورے سفر نامے میں جاری و ساری ہے۔ پورے سفر نامے کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ کیا مسلمان ادب اور پستی کے گھشا ٹوپ اندھیروں سے نکل سکیں گے؟ یہ سوال جتنا سنگین کھل تھا اتنا ہی آج بھی ہے: ”مکہ کے مہاجر کو اپنے رب کا نام پکارنے، توحید کا کلمہ بلند کرنے کو قبا کا ایک ٹھکانا مل گیا تھا۔ کیا اس محبوب کی امت میں کوئی قبا نہیں اور اسے خدا نخواستہ ہمیشہ بھٹکتے ہی رہنے دیا جائے گا؟“ ۱۵

”سفر حجاز“ کے بعض ابواب تو اپنی تاثر آفرینی کے ضمن میں بے مثال کہے جاسکتے ہیں مثلاً ”دیار حبیب“، ”الوداع“ وغیرہ۔ ماجد نے مدینہ سے رخصتی کا ذکر کر کے کس قدر گداز کے عالم میں لکھا ہے کہ یہ رخصتی تو اصل میں لڑکی کی ماں کے گھر سے، رخصتی کے مترادف ہے۔ بہر حال حرمین شریفین سے تمام تر عقیدت اور شدید پیروی کے باوجود ماجد نے حزم و احتیاط اور آداب زیارت کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ تاثر اور گداز میں بہت کم سفر نامے اس کے مقابل میں رکھے جاسکتے ہیں۔ اپنے قیام لکھنؤ (۱۲ ستمبر ۱۹۸۳ء) کے دوران میں ہمیں حسرت موہانی کے بعض مکاتیب ان کے اپنے سوادِ تحریر میں دستیاب ہوئے ایک خط میں انھوں نے ماجد کی ”سفر حجاز“ کی تاثر آفرینی کے سلسلے میں انہیں حکم مارا: ۱۹۳۲ء کو درج ذیل خط لکھا تھا:

”مکرمی!

السلام علیکم! سفر حجاز کے متعلق آپ کے مضامین ”سج“ میں نظر سے گزرے تھے مگر اس وقت ان کے مطالعے میں تسلسل کا عنصر موجود نہ تھا۔

اب پرسوں محبتی ظفر الملک صاحب سے ملے کہ ان کو ایک بار پھر کتابی شکل میں دیکھا تو آنکھوں کو کچھ اور ہی عالم نظر آیا جتنا کہ اللہ فی الدارین۔ کئی بار آنکھیں آنسوؤں سے تر ہوئیں۔ قالہ اللہ علیٰ خالک۔ مولانا سلیمان اشرف کی ”کتاب الحج“ اور مولوی خیر اللہ کا رسالہ ”خیر المنازل“ اگر آپ کے پاس موجود ہو تو عاریتہً مرحمت فرمائیں۔

شاید فحیح کو بھی ان کی ضرورت ہو اور اسی سال ہو۔ فقط

فقیرہ حسرت موہانی

اسی طرح مولانا مسعود عالم ندوی نے مولانا ماجد کی "سفر حجاز" کے تاثر و نگار میں  
ڈوبے ہوئے اسلوب کا ذکر یوں کیا تھا:

"صبح کو امیر شکیب ارسلان کا سفر نامہ حج والار تسامات اللطاف فی خاطر الحاج  
القدس مطاف پڑھتا رہا۔ زبان و بیان کی خوبی کے کیا کہنے مگر سوز و درد کی کمی محسوس  
ہوئی۔ سفر حج کی رودادیں بہت پڑھی ہیں مگر اب تک دل و دماغ پر جو اثر مولانا عبد الماجد  
دریابادی کے سفر نامہ حج کتبے، اسے امیر شکیب کی بلاغت نحو نہیں کر سکی۔" ۱۹۵۵  
حکیمانہ نکتہ سنجی اور لفظی تصویر کشی جس طرح ماجد کے "سفر حجاز" کا طرہ امتیاز تھا، اسی  
طرح "ڈھانی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" کا بھی طغرائے فنیت ہے۔ ماجد نے  
۱۹۵۵ء میں پاکستان کے ایک گورنر جنرل کی دعوت پر پاکستان کا یہ سفر کیا تھا اور ان کا قیام  
بیشتر کراچی میں رہا تھا جو اس وقت پاکستان کا دارالحکومت تھا۔ یہ سفر اصلاح کا ایک سفر  
تھا اور اس کا کوئی تعلق اس وقت کی سیاسی صورت حال سے نہیں تھا۔ تقسیم ملک سے  
قبل ملک غلام محمد گورنر جنرل پاکستان، ریلوے کے ایک اعلیٰ عہدے پر فائز تھے اور  
ماجد سے لکھنؤ میں کئی ملاقاتیں کر چکے تھے۔ گورنر جنرل بنتے پر انھوں نے ازراہ قدردانی ایک  
ممتاز عالم دین کو اپنے یہاں مدعو کیا لیکن اس دعوت نے قیاس آرائیوں کا دروازہ کھول دیا۔  
کیوں سے یہ آواز بلند ہوئی کہ ماجد کو شیخ الاسلام بنایا جا رہا ہے، کیوں سے آواز اٹھی کہ  
انہیں قاضی القضاة بنایا جا رہا ہے۔ ایک گروہ نے "انکشاف" کیا کہ حکومت جس قسم  
کے دستور اساسی کو پاس کرنا چاہتی ہے اس کی تصدیق و توثیق ایک ممتاز عالم کے ذریعے  
مطلوب ہے اور یہ دعوت اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ غرض جتنے متانتی باتیں۔ بہر حال،  
ماجد نے پاکستان کا یہ سفر یکم اپریل ۱۹۵۵ء کو لکھنؤ سے شروع کیا اور لاہور اور کراچی میں  
ڈھانی ہفتے قیام کے بعد ۱۶ اپریل ۱۹۵۵ء کو اپنے وطن کو مراجعت کی۔ اس قلیل عرصے میں

۱۹۵۵ء "دیباچہ عرب میں چند ماہ" ص ۷۰

اور پنے تیلے وقت میں دل کھولی کر سیاحت کرنے کا تو موقع ہی نہیں تھا لیکن بہر حال ماجد نے وقتِ مشاہدہ سے کام لے کر اپنے اس سفر کے جو تاثرات مختصر آکھے ہیں، انہیں اُردو سفر نامے میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ جس طرح سفرِ حجاز اپنے روحانی وطن کی جانب سفر تھا اسی طرح پاکستان کا سفر اپنے جغرافیائی وطن کی طرف سفر تھا کیونکہ تقسیم سے پہلے لاہور و کراچی متحدہ ہندوستان ہی کا حصہ تھے لیکن سفرِ حجاز اور سفرِ پاکستان میں ایک بنیادی فرق یہ نظر آتا ہے کہ جہاں سفرِ حجاز میں اپنے شدید قلبی تاثرات کے ساتھ ساتھ خراج کی تصویر کشی بھی خاص تھی وہاں سفرِ پاکستان میں مناظر اور مقامات کی تصویر کشی سے زیادہ زور افراد اور ان کی مختصر خاکہ کشی پر رہا ہے۔ اس سے ان کا یہ سفر نامہ اس توازن سے محروم ہو گیا ہے جو ایک کامیاب سفر نامے کے لیے ضروری ہے، لیکن ان کی محاکمہ آرائی، تاثر آفرینی اور عبرت زائی کے اسلوب نے اس کی کمی کی بہت حد تک تلافی کر دی ہے۔

ماجد کو ماضی کی یاد آفرینی میں کمال حاصل تھا اور اس کا اظہار اپنی موثر ترین شکل میں ان کے سفر ناموں میں ہوا ہے۔ کامیاب سفر نامے کے لیے ایک بنیادی شرط وقتِ مشاہدہ و مطالعہ ہے۔ ایک سماج، اس کی اقدار، اس کے احوال و ظروف، اس کا طرزِ احساس، اس کا بہن سہن، رسوم و رواج، میلانات، مختصر یہ کہ اس کا کلچر اگر اپنی ضروری جزئیات کے ساتھ کسی سفر نامے میں تازہ اسلوب کے ہمراہ جلوہ گر ہوتا ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ لکھنے والے نے سفر نامے کا حق ادا کر دیا ہے۔ پھر اس کے ساتھ ہی ایک ضروری بات صداقت نگاری اور صدق گفتاری ہے۔ سعدی نے جہاں گرد کے بارے میں لکھا ہے کہ جھوٹ بہت بولتا ہے اور اصل میں وہ جھوٹ اس لیے بھی بولتا ہے کہ اسے قاری یا سامع کی قلتِ معلومات کا اندازہ ہوتا ہے۔

ماجد نے اپنے قیامِ لاہور (تین دن) اور قیامِ کراچی (۱۳ دن) میں پاکستان کی سیاسی، سماجی اور مذہبی و روحانی صورتِ حال کا ایک بالغ نظر دانشور کی نگاہ سے جائزہ لیا اور اپنے تاثرات کے عصارہ و افشردہ کو کاغذ پر منتقل کر دیا۔ لیکن حیرت اس بات کی ہے کہ جس ملک کی تخلیق کو آنسوؤں نے ذہننا کبھی قبول نہیں کیا، اس کی دعوت پر وہ دو دفعہ آمادہ سفر ہوئے اور اس ملک تشریف لے گئے۔ آغازِ سفر نامہ میں لکھتے ہیں: "زیارتِ پاکستان کی تمنا کس مسلمان کے

دل میں نہیں ع سرگیسوٹے تو دریا سچ سر سے نیست کہ نیست۔ ایک تو مسلم ملک پھر پڑوسی اور پڑوسی بھی کیسا اپنے ہی گوشت پوست کا پتلا، اپنے ہی دل و جگر کا ٹکڑا، اپنے کتے بھائی بند، عزیز، دوست، مخلصین اس سرزمین پر آباد اور پھر قائم اسلامیت کے کن کن دعووں کے ساتھ ہوا تھا۔ یہ سب چیزیں مل جلا کر اشتیاق دید کو حد کمال تک پہنچائے ہوئے ع  
از غم عشق تو پڑنوں جگر سے نیست کہ نیست، ع

اوپر کے اقتباس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ انہیں پاکستان کے بایسوں اور ملک پاکستان سے تو محبت تھی کہ یہ کئی کروڑ مسلمانوں کا مرکز تھا لیکن سوال یہ ہے کہ انہوں نے تخلیق پاکستان یا زیادہ صحیح لفظوں میں متحدہ ہندوستان کی تقسیم کو قبول کیوں نہ کیا، اس کا ذکر انہوں نے متحدہ مقامات پر کیا ہے۔ ان کے خیال میں یہ تقسیم غیر فطری تھی کہ مسلمان برادریاں اور خاندان ایک دوسرے سے کٹ گئے۔ پھر وسیع پیمانے پر نقل مکانی کے باعث اور ہندو تعصب کے نتیجے میں بے شمار مسلمان قتل کر دیے گئے۔ یہی سلب و منہب ماجد کو تقسیم ملک کے قبول کرنے میں مانع نظر آتا ہے۔<sup>۱۸</sup> لیکن ماجد تصویر کا دوسرا رخ نہ دیکھ پائے کہ آیا متحدہ ہندوستان کی تقسیم کے سوا اور کوئی چارہ کار تھا۔

یہر حال ماجد پاکستان کے لیے عازم سفر ہوتے ہیں اور جن جن علاقوں سے گزرتے ہیں، ان کے حال کو دیکھنے کے ساتھ ساتھ ان کے ماضی کے اوراق بھی پلٹتے جاتے ہیں اور قاری کے لیے عبرت و مواعظت کا سامان مہیا کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہ عبرت آفرینی ماجد کا خاص ہتھیار تھا اور ہر بان بلیت کو بیدار کرنے کا موزوں ترین حربہ:

”گاڑی چلی اور دماغ کے تصور خانے میں پاکستان کے اگلے پھلے نقشے پھرنے لگے۔ تر جان حقیقت اقبال نے کس شوق اور چاؤ کے ساتھ اس اسلامی مملکت کی تحریک دلوں میں قائم کی تھی۔ ہزار ہا مخلص جانناڑوں نے کس درمندی کے ساتھ اس آواز پر لبیک کی تھی۔

<sup>۱۸</sup> ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر“ (طبع ثانی)، ص ۷۷، ۷۸

<sup>۱۹</sup> دیکھیے ان کی ”آپ بیتی“، ص ۱۸، نیز دیکھیے ان کے سفر نامہ لاہور مشمولہ سیاحت ماجدی یا گیارہ سفر“ کا ص ۲۸۳

اور اب اس شرمس و خوشگوار خواب کی تعبیر کیا نکل رہی ہے؟ اُمت نے اس کے سچھے کیا کچھ کھویا، اس کے نام پر کیا کیا لٹایا اور اب اسے حاصل کر کے کیا کیا پایا۔۔۔ سودا منگنا پڑا یا سستا۔

”دن کے اجالے میں جالندھر آگیا۔ یہاں ابھی کل تک کتنے عالم و فاضل آباد تھے اور یہاں کی کتنی مسجدوں کے میناروں رات النذکی توحید کی گواہی پکار پکار کر دیتے رہتے تھے۔ دل پر مسرت و انبساط کی بجائے اب تمام تر حسرت و غم کے جذبات طاری تھے۔ لیجیے اب جالندھر اور امرتسر کے درمیان کا علاقہ شروع ہو گیا اور آہ کچھ نہ پوچھیے، دماغ کے کیمرہ کے سامنے کیسی کیسی حسرت آلود، خون میں ڈوبی ہوئی تصویریں آگئیں۔ کتنے معصوم بچوں اور بچیوں کا معصوم خون اس سر زمین میں جذب ہوا ہوگا۔ کتنے مظلوم بوڑھوں اور بوڑھیوں کے لاشے اسی علاقے میں تڑپ کر سرد ہوئے ہوں گے۔ کتنی عصمتیں یہاں دن دہاڑے بے دردی سے گئی ہوں گی۔ اللہ کی زمین ان عصمت مآبوں پر تنگ ہو گئی ہوگی۔ وہ زیادہ کر رہی ہوں گی اور کوئی ان کی پیچوں کا سُننے والا ذرا رہا ہوگا۔ ظلم، شقاوت، شیطنت کا کون سا کھیل ہے جو اس علاقہ میں سفتوں بلکہ نینتوں نہیں کھیلا جا چکے ہے۔“ ۱۱۹

اس سفر نامے میں اسی طرح اور بھی متعدد مقامات ہیں جہاں ماجد کی حسرت سامانی اور دل گرفتگی اپنے شباب پر نظر آتی ہے۔ امرتسر آتلہ ہے تو انہیں متحدہ ہندوستان کا وہ امرتسر یاد آتا ہے جو ابھی کل تک اسلامیت کا مرکز تھا۔ مسجدوں اور دینی درسگاہوں کا شہر تھا۔ جس میں مسلم ملت کے متعدد اکابر رہتے تھے۔ کیسے کیسے اخبارات اور رسائل مسلم توہانی کے لیے یہاں سے نکلا کرتے تھے۔

ماجد کا یہ سفر نامہ بلکہ ان کے قلم سے نکلنے والے تمام سفر نامے (زمانی فرق کے باوجود) بہر حال ایک مصنوعی ملت اور عالمِ دین کے سفر نامے ہیں۔ اُنھیں مسلم ملت کا زوال اور ادا بہت کھلتا ہے۔ وہ مسلم ملت کے مفاسد کے جراثیم ہیں۔ رگ زنی بھی کرتے ہیں اور رجم بھی رکھتے ہیں۔ مسلم نشاۃ ثانیہ کے دعووں کی بنیاد پر حاصل کیا گیا پاکستان انھیں باغیہ

یہ کہنے پر مجبور کرتا ہے کہ تجدید پسندی، اسراف و تبذیر، صوبائی، علاقائی اور سانی تعصب، فحاشی اور عربانی کی وبا، عدم رواداری وہ مفسدین جن کی موجودگی میں مسلم ملت کبھی سر بلند نہیں ہو سکتی اور وہ پاکستان کے معزز نمان ہونے کے باوجود ان مفسد کی نشاندہی میں کامل صاف گوئی سے کام لیتے ہیں۔ ان اوراق سے یہ بھی بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ماجد مسلم کلچر کے جمالی پیلوؤں کے ساتھ ساتھ اس کے جلالی پیلوؤں کے بھی ہیبت قائل تھے۔ لاہور کے قیام میں وہ رستم زمان گاماں پہلوان سے بھی ملاقات کرتے ہیں اور ان سے ملاقات کو اس لیے باعثِ سعادت اور "بجائے خود عبادت تصور کرتے ہیں کہ" ان کی ذات مسلمانوں کا نام ادبچلکے ہوئے ہے۔" مثلہ

اپنے ڈھائی ہفتے کے مختصر قیام پاکستان میں ماجد ملک کے ممتاز دانشوروں، صحافیوں، اساتذہ، علماء، چند اہل سیاست اور بعض خاص علمی اور ثقافتی اداروں کی "زیارت" سے بھی فیض یاب ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں وہ جن حکیمانہ اور ایجازانہ آگے جملوں میں تبصرہ کرتے ہیں وہ بجائے خود دلچسپ بھی ہوتا ہے اور ان کی عمیق نظر کا شاہد بھی۔ پھر ان اوراق سے جا بجا ان کا تصورِ دین بھی آئینہ ہوتا ہے۔ وہ اسلام کو رواداری کا مذہب سمجھتے ہیں اور اس بات پر خوش نظر آتے ہیں کہ پاکستان میں قبیل تقسیم کی عمارتوں، باغوں اور سڑکوں کے نام قائم رکھے گئے ہیں، "اسلامیت، ایک بار پھر عرق ہے، تعصب کے مرادف ہرگز نہیں۔ کراچی میں غیر مسلموں کے نام کی سڑکیں (مثلاً گیدو مل روڈ) اور باغ اور عمارتیں (مثلاً گاندھی گارڈن) سب بدستور قائم ہیں اور سننے میں آیا ہے کہ مجوسیوں (پارسیوں) کی آبادی بھی شہر کے بعض حصوں میں اسی طرح قائم ہے۔ اسلام تعلیمِ عدل کی دیتا ہے اور تعصبِ عدل کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔" مثلہ اور اب دیکھیے چھوٹے چھوٹے مشاہدوں سے حکیمانہ نتائج اخذ کرنے والے اس دینی مفکر کے اس سفر نامے سے ایک مثال:

"گاڑی تیزی سے بڑھتی اُرتی اور درمیان کے ایک آدھا سٹیشن چھوڑ چلی گئی۔ یہاں

مثلہ "ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر" (طبع ثانی)، ص ۳۹

ملک کہ پاکستان کا جانچ والا سٹیشن جلو آگیا اور یہ پتا بھی نہ چلنے پایا کہ ٹھیک کس وقت مسافر ایک مملکت سے دوسری میں منتقل ہوا یا۔۔۔ تا سوئی زندگی سے آخری زندگی میں انتقال کو جن لوگوں نے لازمی طور پر سخت تکلیف دہ سمجھ رکھا ہے وہ اس نظیر کو نظر میں رکھیں۔ اللہ کا فضل و کرم اگر شامل حال ہے اور انسان ایمان کے کیل کاٹے سے درست ہے تو یہ کسی طرح محسوس بھی نہ ہونے پائے گا کہ روح کی یہ ناسوتی منزل کس وقت ختم ہوئی اور روح اس عالم کیف و کم سے نکل کر عالمِ مجردات میں داخل کس گھڑی ہوگی؟ ۱۲۲ھ

ماجد کے سفر ناموں کا آخری مجموعہ ”سیاحت ماجدی یا گیارہ سفر“ ہے۔ سفر ناموں کا یہ مجموعہ (جس میں آٹھ مقامات کی ”سیاحت“ مذکور ہے)، ماجد کی وفات کے بعد حکیم عبدالقوی صاحب دریا ہادی نے شائع کیا۔ تبلیغی و تقریری مقاصد کے لیے گئے ان اسفار پر سیاحت کا اطلاق ذرا مشکل ہی سے ہو سکتا ہے بہر حال خود ماجد کو تو اسی پر حیرت ہو رہی تھی کہ وہ اتنے سفر کیسے لیتے ہیں چنانچہ وہ غالب کے ایک مصرعے میں ادنیٰ تصرف کر کے اسے اپنے سفر نامہ بیسی کے آغاز میں یوں ٹانگ دیتے ہیں: ع غیر کیا خوب مجھے حیرت مرے اسفار پر ہے۔ بیسی، ہمار، بھوپال، کلکتہ، لاہور، مدراس اور حیدرآباد کے ان سفر ناموں پر الگ الگ گفتگو تو محض طولِ کلام کا باعث بنے گی اس لیے ان سفر ناموں کا مجموعی حیثیت سے مختصر جائزہ ہی مفید رہے گا۔

یہ سفر نامے بھی مختلف مقامات پر بسنے والے افراد سے ملاقاتوں کے بعد مصنف کے بیان کردہ تاثرات، عمارتوں، دارالمطالعوں، اثریاتی (Archeological) حوالوں، علمی کارناموں، مذہبی اور دینی طرزِ احساس اور اسلامی ہندوستان کی کریناک یا دوں سے متربن ہیں۔ شعور کی ترسے یہاں بھی ماجد نے بخوبی فائدہ اٹھایا ہے۔ وہ ہندوستان میں مسلم ملت کے مرحوم اکابر کے مرقدوں کی زیارت کرتے ہیں تو چشمِ تصور میں ان مرحومین سے جس عبرت ناک اور درد ناک اسلوب میں خطاب کرتے ہیں اس سے ان کی مسلم نشاۃ ثانیہ کے باب میں بے چینیوں اور دیدہ ترکی بے خولیبوں کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے چنانچہ بہادر یار جنگ ۱۲۲ھ ”ذصائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر“ (طبع ثانی)، ص ۱۲۳، ۱۲۴

کا مرتد ہو یا مناظر احسن گیلانی کا وہ ان کے پچھڑنے کو مسلم ملت کے شدید نقصان سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان تمام سفر ناموں پر مذہب کا رنگ بہت گہرا ہے اور ایسا ہوتا بہ حال فطری تھا۔

دیگر تحریروں کی طرح ان سفر ناموں سے بھی بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد تقسیم ملک کے بعد کے ہندوستان سے کس قدر غیر مطمئن تھے۔ انہیں جدید ہندوستان میں اسلام اور اردو، مسلمان اور مسلم کچھ تمام کا وجود خطرے میں دکھائی دیتا تھا اور وہ ہندو تعصب اور جن سنگھی ذہنیت کی مذمت کرنے میں کسی رور عاریت سے کام نہیں لیتے تھے چنانچہ اگر ہند میں کہیں انہیں اسلامیت کی کوئی جھلک نظر آتی ہے تو وہ انتہائی مسرت کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ حیدرآباد اور مدراس انہیں اپنی ریاست اتر پردیش کے مقابلے میں کہیں پرکشش نظر آتے ہیں کہ یہاں مسلم اقلیت ہندو اکثریت سے خائف نہیں اور اس کے تعصب کا نشانہ نہیں۔ لکھتے ہیں: "ٹھیٹھ مذہبی عقائد کا تعلق عالمِ غیب سے ہوتا ہے لیکن یہ تہذیبی شرافت ایسی چیز ہے جو اس دُنیا میں بندوں کا دل بندوں سے جوڑے رہتی ہے اور جب اس تہذیب کا جنازہ اٹھتا ہے تو ماتم داروں میں سب سے آگے شرافت ہی ہوتی ہے۔" ۱۲۳

ان سفر ناموں میں خصوصاً سفر نامہ حیدرآباد میں ماجد نے حیدرآباد کے کتب خانوں سے بڑی دلچسپی ظاہر کی ہے اور ان کا فرداً فرداً مشاہدہ و مطالعہ کیا ہے اور اپنے تاثرات پیش کیے ہیں۔ کتب خانوں سے ماجد کی یہ شدید دلچسپی شبلی نعمانی کی یاد دلاتی ہے جن کے سفر نامہ مصر و روم و شام کا قومی ترین محرک ہی دارالمطالعوں کی زیارت اور ان سے علمی استفادہ تھا۔

اپنے اسلوب کے لحاظ سے بھی یہ سفر نامے لائقِ توجہ ہیں۔ کہیں کہیں ماجد اپنے مخصوص ہتھیار ضلع جگت سے اس طرح کام لیتے ہیں کہ دماغِ حظ حاصل کرتا ہے اور منظر نامہ جگت کا اٹھتا ہے۔ پھر عبرت اندوزی کے مناظر یہاں بہت کثرت سے ملتے



ہیں۔ اپنے سفر نامہ پاکستان ہی کی طرح یہاں بھی وہ چھوٹے چھوٹے مشاہدات سے بڑے بڑے حکیمانہ نتائج کا استخراج کرتے ہیں: ”ریل کے بڑے جنکشن ایک چھوٹے سے پیمانہ پر کارنامہ قدرت کا نمونہ ہوتے ہیں۔ وہ ان کی ہمہ وقتی چہل پھل، ٹیلیوں کی دوڑ دھوپ، مسافروں کی بھیر بھار، سود سے والوں کی چیخ پکار، بابو صاحبان کی ڈانٹ ڈپٹ... ابھی یہ پلیٹ فارم کھینچ کھینچ بھرا ہوا تھا، کان پڑی آواز نہیں سنائی دیتی تھی اور ابھی ایک دم سے سناٹا چھا گیا۔ کتنے بچھڑے ہوئے آنا فانا نائل گئے اور کتنے ساتھ آن کی آن میں چھوٹ گئے۔ ایک شان جامع المستقرتین کی، ایک شان نارق المجمعین کی“ ۱۲۲ھ

اور آخر میں ایک مثال ان کے ”سفر نامہ بہار“ سے، جہاں ذکر مولانا مناظر احسن گیلانی کے مرقد کی زیارت کا ہے: ”قبرستان جی ہاں! نہ کوئی گنبد، نہ کوئی مقبرہ، نہ کوئی حجرہ، نہ کوئی چبوترہ، نہ اونچی کچی قبروں کی قطار نہ کوئی درو دیوار، ایک بڑے طویل و عریض باغ میں خاندان والوں کی دو ایک کچی تڑتیں، بس یہ کل کائنات اس گورستان کی! سڑک سے چند منٹ کے فاصلہ پر کھلے ہوئے آسمان کے نیچے مولانا کا مزار پُر انوار۔ یعنی مٹی کا ایک ڈھیر جس کے نیچے جسدِ خاکی اس مردِ مومن کا دائمی آرام میں ہے جو وقت کا زبردست فاضل، معقول و منقول کا جامع، شریعت و طریقت دونوں کا رازدان، ایک بہترین خطیب، ایک بہترین اہل قلم، بیدار دل، روشن دماغ، مؤرخ، شاعر، عارف سب ہی کچھ تھا اور ابھی کل تک جیتنا جاگتا اور دوسروں کے دنوں کو زندہ رکھے ہوئے تھا“ ۱۲۵ھ

جدید ہندوستان میں کیا اردو ادب نے ماجد سے بڑا عبرت ناکم کار پیدا کیا ہے؟ ہمارے خیال میں ہرگز نہیں۔ اسی عبرت زائی نے ماجد کے سفر ناموں کو ایک نیا لہجہ اور ایک نئی دھار عطا کی ہے۔

۱۲۲ھ ”سیاحت ماجدی یا گیارہ سفر“، ص ۴۱

۱۲۵ھ ایضاً، ص ۵۵۔ ایسے ہی متعدد دیگر عبرت زامناظر کے

لیے دیکھیے اس کتاب کے ص ۲۸، ۲۹، ۴۹، ۸۷

## فضل پنجم : عبدالباقر دیوبادی بحیثیت مکتوب نگار

کسی بھی زبان اور زمانے کے نثری ادب میں اگر کوئی مصنف دلچسپ ترین کی جا سکتی ہے تو وہ یا تو آپ بیٹی ہے یا خطوط۔ آپ بیٹی کی طرح خطوط بھی اس لیے نہایت دلچسپ ہوتے ہیں کہ اصل میں یہ بھی ایک سطح پر آپ بیٹی ہی ہوتے ہیں اور لکھنے والے کی شخصیت، مزاج اور طرز احساس کے ماہِ دار ہوتے ہیں یا بالفاظِ دیگر سوانحِ عمری کے لیے خام مواد فراہم کرتے ہیں۔ شاعری میں جو حیثیت آمد کی ہے نثر میں وہی حیثیت خط کی ہے۔ یہ "شوقِ خامہ فرسائی" انسانی فطرت کا بنیادی تقاضا ہے۔ ایک درجے میں اسے مہذب خود کلامی کہہ سکتے ہیں یا پھر کلام ہی کی ایک سہل صورت ... وہ حرفِ تمنا جسے رو برو کھنے میں بڑے بڑوں کو جھجکتے اور جھینپتے دیکھا گیا ہے، خطوط میں کس سہولت سے اظہار پا جاتا ہے۔ ہجر، وصال، غم، مسرت، یاس، رجاء، حدیثِ دلیری یا حدیثِ ماتمِ دلیری غرض کوئی موضوع بھی مکتوب کے دائرے سے خارج نہیں۔ ہاں بڑا مکتوب عموماً وہی ہوتا ہے جس میں شائستگی و شرافت، ضبط و تمکین اور ٹھہراؤ اور رچاؤ بدرجہ اتم موجود ہو۔ سستی جذباتیت خط کے حسن کو مروج کرتی ہے اور نتیجتاً خط انسانی باطن سے ہم کلام نہیں ہو پاتا۔ بڑے ادب کی پہچان ہی یہی ہے کہ بے شک سوختہ جانی انتہا کی ہو اور ہاتھ کی پوریں سُلگ رہی ہوں، لیکن صفحہ مرقطاس اس کی جدت سے جل نہ لٹھے خط لکھنے والے میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ وہ اس جدت کو دھیرے دھیرے اس طرح صفحہ کاغذ پر منتقل کرے کہ بے شک قبر دریا آتشیں ہو مگر روئے دریا سبیل ہی کا منظر پیش کرے۔ مکتوب کی کامیابی کی شرط یہی ہے کہ وہ انسان کے ذوقِ کلام کی تسکین کرے۔ "جس شخص کا خط آیا، میں نے سمجھا کہ وہ شخص تشریف لایا" یہ ہے کامیاب مکتوب نگاری کی کسوٹی۔

جس طرح ہر تحریر ادب نہیں ہوتی، ہر منظوم شے شاعری نہیں ہوتی، اسی طرح ہر خط "انشاء" نہیں ہوتا۔ انشاء تو اپنے اشتقاق کے اعتبار سے متقاضی ہی تخلیق و ابداع کی

ہے۔ دنیا بھر کے ادب میں بعض خطوط نے بار اور اعتبار پایا ہے۔ مغربی ادب میں شیپلی، براؤننگ، کیٹس، میرٹ، واکٹر ہیوگو، موپاساں، بائرن، نیپولین، لیمپ کے خطوط اہم ہیں جبکہ اردو میں سر آمد مکتوب نگارانِ اردو غالب، پھر واجد علی شاہ اور ان کے بعد شیپلی، آزاد (ابوالکلام)، اکبر، اقبال، ممدی افادی، سید سلیمان ندوی، رشید احمد صدیقی، سجاد ظہیر، صدیقی، جاناں شاہزادہ، تاثیر، چوہدری محمد علی رددلوی اور مولانا عبدالماجد دریا بادی کے خطوط مستقل علمی و ادبی اہمیت کے حامل ہیں۔ لیکن بیسویں صدی کے وسط سے اب تک خطوط کے جن مجموعوں نے بے مثال مقبولیت حاصل کی وہ ابوالکلام آزاد کے "کاروانِ خیال" اور "غبارِ خاطر" تھے۔ ان مجموعوں میں آزاد کی زندگی کے طلوع و غروب اور کامرائیوں اور نارسائیوں کا جتنا بڑا سرمایہ ہے اتنا اچھی تک ان کی کسی "سوانح" میں ظاہر نہ ہو سکا۔ ان خطوط میں احساسِ عظمت ہے، لیکن یہ خیبطِ عظمت ہرگز نہیں۔ ان میں ماتم اس کا ہے کہ آزاد وہ نہ بن سکے جو امیدِ فیض کی طرف سے عطا کردہ بے مثال صلاحیتوں کے بل پر وہ بن سکتے تھے۔ "یاسین سفید" ان کے یہاں محض چین سے درآمدہ چائے نہیں رہتی، ان کے باطن کی صداقت، سچائی، لطافت، احسن، خوشبو، رنگ، امن پسندی اور سحر انگیزی کی ایک علامت بنتی نظر آتی ہے۔ پھر ان خطوط کا اسلوب اپنے اندر ایک خاص طرح کی انانیتِ شان رکھتا ہے، ایک بے مثل جادو رکھتا ہے جس کی بھونڈی نقالی تو ہو سکتی ہے لیکن اس جیسا اسلوب ممکن نہیں کہ اسلوب تو شخصیت سے چھوٹتا ہے اور ابوالکلام جیسی بالیدہ شخصیتیں کم کم ظہور کرتی ہیں۔ خود مولانا کو امرا کا احساس تھا۔ لکھتے ہیں: "چند مکاتیب کے سوا یہ تمام مکاتیب ایسے اسلوب میں لکھے گئے ہیں کہ ان کا کسی دوسری زبان میں صحت کے ساتھ ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر کیا جائے تو اصل کی ساری خصوصیات مٹ جائیں گی۔" ۲۶

اردو مکتوب نگاری سے قبل متحدہ ہندوستان میں فارسی زبان میں مکتوب نگاری کا رواج رہا ہے۔ لیکن وہ "اعجازِ خسروی" ہو یا "رقعاتِ عالمگیری" یا "انشائے ابوالفضل" ان میں ادق، پُر تکلف اور مقفی و مستجع اسلوب اختیار کیا گیا ہے جبکہ خطِ اصل کے تکلفی

ہی کی نصاب پر وہ ان چڑھتا ہے۔ یہ امر تو اب تک بحث طلب ہے کہ اردو میں جدید مکتوب نگاری کی ایجاد کا سہرا کس کے سر ہے، آیا ماسٹر رام چندر کے سر یا غلام غوث بے خبر اور غالب کے سر، لیکن بہر حال اتنا طے ہے کہ اپنی کیفیت کے ساتھ ساتھ کمیست کے اعتبار سے بھی جتنا بڑا ذخیرہ مکاتیب غالب نے چھوڑا ہے کسی اور کے حصے میں نہیں آیا۔ اب تک کی تحقیق کے مطابق کچھ زائد ڈیڑھ سو سال پہلے ۱۸۲۲ء میں اردو میں پہلا خط لکھا گیا اور کتابی صورت میں --- ۱۸۶۵ء میں نامہ غالب اور ۱۸۶۶ء میں خطوط کا پہلا مجموعہ انشائے اردو (مرتبہ مولوی ضیاء الدین) شائع ہوا۔ اس کے بعد سیکڑوں کی تعداد میں خطوط کے مجموعے شائع ہوئے جن میں سے بہت سے مجموعوں کی زبان و ادب اور تاریخ و سوانح کے لحاظ سے بڑی اہمیت ہے۔<sup>۱۲۷</sup> عبداللطیف اعظمی کے برعکس غالبیات کے محقق ڈاکٹر خلیق انجم کی تحقیق کے مطابق غالب کے خطوط کا اولین مجموعہ "مر غالب" ہے جو عبدالغفور سرد اور منشی ممتاز علی خاں نے ۱۲۷۸ھ/۱۸۶۱ء - ۱۸۶۲ء میں شائع کیا۔<sup>۱۲۸</sup>

مکتوب نگاری کے ضمن میں بہت سے سوال اٹھائے جاتے یا جا سکتے ہیں۔ مثلاً کیا خط محض خلوت کی چیز یا نہماں خانے کی تصویر ہوتا ہے؟ کیا مکتوب نگار نگار گیت کے پاسپورٹ پر سفر کرتا ہے؟ یا خطوط کی ایک معروضی حیثیت بھی ہوتی ہے۔ کیا بہترین خط وہی ہوتا ہے جسے پڑھنے کے بعد بھٹا دیا جائے یا وہ جس کے لکھے پر لکھنے والا پکڑا جائے جیسے فرشتوں کے لکھے پر پکڑا جاتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے سوال ہیں جن سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ بے شک خط اشاعت ہی کی غرض سے لکھے جاتے ہوں، ان میں بے تکلفی کی جو فضا ہوتی ہے اور "کاغذ پر رکھ دیا ہے کلیجہ نکال کے" کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اور کسی نجی تحریر میں حسی کہ آپ بیٹی میں بھی ممکن نہیں۔ خطوط تو انسانی شخصیت کا وہ ساتواں درہوتے ہیں جن تک پہنچنے اور جن میں داخل ہونے بغیر انسانی فطرت کے امر اور شخصیت کے غوامض اور نفس و روح کے تقاضوں اور تنوعات کو سمجھنا نہیں جا سکتا۔

<sup>۱۲۷</sup> عبداللطیف اعظمی، مشاہیر کے خطوط، ص ۸

<sup>۱۲۸</sup> دیکھیے غالب کے خطوط (جلد اول) مرتبہ خلیق انجم، ص ۲۳

اُردو میں علمی ادبی سنجیدہ، جذباتی اصلی اور غیر اصلی (مثلاً اختر دہلوی کے خطوط) ہر طرح کے خطوط ملتے ہیں۔ ماجد کا شمار ان کامیاب مکتوب نگاروں میں کیا جانا چاہیے جنہوں نے اپنے خطوط کے ذریعے گفتگو کا نعم البدل مینا کیا ہے اور تحریر اور بات چیت کے فاصلے کم کیے ہیں۔ اپنی مشہور و معروف "سچی باتوں" میں ایک موقع پر انہوں نے اکبر اللہ آبادی کا ایک جملہ حوالہ دیا ہے جو خواجہ حسن نظامی کی ایک کتاب کو پڑھ کر یہیے ساتھ ایک خط میں ان سے سرزد ہو گیا تھا یعنی "اللہ میاں کی عربی اور حسن نظامی کی اُردو کے کیا کہتے"۔ بعد کی تفصیل دینا کرتے اور حاشیہ چڑھاتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے: "شوخی بلکہ چلبلی طبیعت رکھنے والا شاعر وقت کا حکیم اور عارف بالمشابہ تھا، مذاق توحید و عرفان کو اس درجہ شوخی گوارا نہ ہوئی۔ دوسری ہی ڈاک سے خواجہ کو یہ کارڈ ملا کہ "کل کے کارڈ میں ایک فقرہ توحید کے منافی نکل گیا ہے، وہ کارڈ چاک کر دیجیے"۔۔۔۔ ہر نجی خط کو سرمایہ تحقیق سمجھنے اور اس کے ہر لفظ اور ہر فقرہ کو سند بنالینے کا فتنہ جو اب پھیل چکا ہے، اس کے سلسلے میں حیات اکبر کا یہ واقعہ کس درجہ سبق آموز ہے۔" ۱۲۹ ماجد کے اس خیال سے اتفاق کیے بغیر چارہ نہیں مگر اس کا کیا کیا جائے کہ خود ماجد نے ۱۹۵۳ء سے تادم وفات اپنے حج کے انتہی خطوط کی نقلیں رکھوانا شروع کر دی تھیں جن کی تعداد "مکتوباتِ ماجدی" کے فاضل مرتب کے بیان کے مطابق گیارہ ہزار کے لگ بھگ ہے۔ ۱۳۰ اس سے یہ بہر حال ثابت نہیں ہوتا کہ ماجد کو یقین تھا کہ ان کی وفات کے بعد یہ مکتایب شائع ہوں گے؟ پھر خود انہوں نے بھی تو جوہر، شبلی، اکبر اور سید سلیمان ندوی کے مکتایب شائع کرانے میں کسی تاثر سے کام نہیں لیا تھا۔

ماجد کے مکتایب کے دو مجموعے اب تک شائع ہوئے ہیں اول "رقعاتِ ماجدی" (بنام غلام محمد حیدر آبادی) ۱۹۸۱ء، دوم "مکتوباتِ ماجدی"۔ رقععاتِ ماجدی (مربہ غلام محمد حیدر آبادی) میں ماجد کے مکتایب کی تعداد ۸۷ ہے (جبکہ مکتوباتِ ماجدی (جلد اول) میں یہ تعداد سیسکڑوں سے متجاوز ہے اور اس میں علمی و ادبی خطوط کے دوش بدوش ماجد کے

۱۲۹ "صدقِ جدید" ۲۹، اپریل ۱۹۶۶ء، ص ۱

۱۳۰ مکتوباتِ ماجدی (مرتبہ، ڈاکٹر ہاشم قدوائی)، ص ۴

تقریبی مکتوب بھی "دل دوز تقریبی مکتوبات" کے نام سے شامل ہیں۔ ان مجموعوں کے علاوہ مختلف رسائل و جرائد میں ان کے سیکڑوں خطوط بکھرے ہوئے ہیں جن کے مدون کرنے سے ایک قابل لحاظ متوسط مجموعہ مکاتیب تیار ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں راقم الحروف نے اپنی ذاتی کادشوں سے ان کے ۲۱۹ غیر مطبوعہ مکاتیب کی نقلیں اور فوٹو اسٹیٹ بھی حاصل کیے ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

۹۴	رئیس احمد جعفری	بنام	۱ - مکتوبات ماجدی
۸۸	خواجہ عبد الوحید	"	۲ - "
۱۳	ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہانپوری	"	۳ - "
۱۱	شفقت جیلانی	"	۴ - "
۴	ڈاکٹر ایوب قادری	"	۵ - "
۳	رام لعل (رکھنؤ)	"	۶ - "
۲	پروفیسر ظفر علی قریشی	"	۷ - "
۲	پروفیسر ارشاد حسین نقوی	"	۸ - "
۱	پروفیسر ذوالفقار بخاری	"	۹ - "

میزان ۲۱۹ ۱۳۱ھ

ذرا نظر مطالعے میں ہم نے ان کے مکاتیب کے مذکورہ مجموعوں کے علاوہ کتب، رسائل اور جرائد میں ان کے مطبوعہ مکاتیب اور ان کے علاوہ غیر مطبوعہ مکاتیب سے بھی جانچا استفادہ کیا ہے۔ ان مکاتیب کے مطالعے سے ماجد کے علمی ادبی میلانات، کردار و مزاج، طرزِ احسا کی مختصر یہ کہ ان کے سوانحی نقوش بڑی کامیابی سے واضح ہوتے ہیں۔ انھوں نے ان مکاتیب میں کہیں کہیں اپنے مشہور و ممتاز معاصرین کے باب میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور

۱۳۱ھ فہرست بالا میں مکتوبات ماجدی بنام رئیس احمد جعفری، جناب انیس شاہ جیلانی نے مرحمت کیے جبکہ مکتوبات ماجدی بنام خواجہ عبد الوحید، ممتاز محقق اور دانشور جناب مشفق خواجہ نے عنایت کیے۔

بڑی خوش دلی سے جہاں ان کی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے وہیں بڑی صاف گوئی سے ان کی شخصیت کے بعض کمزور پہلوؤں کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ پھر بعض ایسی شخصیات اور ایسے واقعات پر بھی ان خطوط کے ذریعے روشنی پڑتی ہے جو بعدِ زمانی کے باعث اب تک نامکشوف تھے۔

ان مکاتیب میں بہت سے خطوط اپنے اندر خاص طرح کی علمی شان بھی لیے ہوئے ہیں خصوصاً بعض لغاتی مباحث اور لفظی تحقیقات کے ضمن میں ماجد نے بڑی بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاملاتِ لغت پر انہیں خاصی دسترس تھی۔ اس کا اعتراف کرتے ہوئے آل احمد سرور نے لکھا ہے: "مولانا کو لغت نویسی سے خاص دلچسپی تھی۔ مجھے اس کا ذاتی علم ہے۔ اگر ان کو دوسرے کاموں سے وقت ملتا تو وہ اکیلے ایک اچھی لغت تیار کر سکتے تھے" ۱۳۲ھ۔ ماجد کے ان مکاتیب کے مکتوب الیہم میں علماء، دانشو، جامعات و کليات کے اساتذہ اور صحافیوں کے علاوہ غیر معروف اصحاب کی تعداد بھی خاصی ہے۔

ان خطوط کا مقصد بجز ایسا بھی ہے (اور یہ خطوط تقریباً تمام کے تمام غیر مطبوعہ ہیں) جن میں ماجد نے بعض تفسیری نکتے بیان کیے ہیں یا پھر اپنی تفسیر انگریزی کے باب میں تاج کپتی لاہور و کراچی کے ڈائریکٹر شیخ عنایت اللہ صاحب کی وعدہ خطابیوں اور زیادتیوں کی تفصیل قلم بند کی ہے۔ ماجد کو تمام عمر یہ قلق رہا کہ ان کی ۱۹۳۸ء میں مکمل ہوجانے والی انگریزی تفسیر کہیں ۱۹۶۲ء میں جا کر شائع ہوئی اور اس دوران جدید جغرافیائی اکتشافات اور تاریخ عالم میں ہونے والی بعض ہمہ گیر تبدیلیوں نے ان کے حواشی کا خاصا حصہ بے کار اور "تاریخِ باہر" (Out-dated) کر دیا تھا۔

یہ خطوط ماجد کے تمسک بالقرآن اور دین سے گہری وابستگی کے بھی مظہر ہیں اور ان کے استقلالِ مزاج اور رواداری کے بھی آئینہ دار۔ پھر مسلم کالج کے باب میں ان کے اچھائی میلانا کا علم بھی ان اوراق سے ہوتا ہے۔ انہیں جہاں ایک طرف پاکستان جیسے اسلامی ملک کے سیاسی و تمدنی انتشار کا قلق تھا وہیں اس بات کا بھی شدید رنج تھا کہ ہندوستان میں

۱۳۲ھ آل احمد سرور کا تفریحی خط بنام حکیم عبدالقوی دریا یادی مشمولہ۔ مولانا عبدالمجید...

اسلام کا یا زیادہ صحیح لفظوں میں مسلمانوں کا مستقبل روشن نہیں۔ ہندوستان کی نام نہاد سیکولر حکومت نے جس طرح اُردو کشی، مسلمان دشمنی اور شدید تنگ نظری کو اپنا دھڑ بٹا ہوا، ماجد اس پر سخت تاسف تھے۔ انھوں نے محض تاسف ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ "صدق" کے ذریعے اور اس کے علاوہ اپنی نجی تحریروں یعنی خطوط وغیرہ کے ذریعے اس صورت حال کے خلاف شدید احتجاج کیا۔ خواجہ احمد فاروقی نے بالکل درست لکھا ہے کہ "ان کے وجود سے ہندوستانی مسلمانوں کا وجود تھا اور ان کی زندگی سے ساری قوم کی زندگی تھی۔ آزادی کے بعد اس مردِ حق آگاہ نے جس ہمت، جرات، صدق گوئی اور بے باکی سے غلط چیزوں پر انگشت نمائی کی اور صحیح قدروں کی اشاعت کی وہ انہی کا حصہ تھا۔ ان کو نہ صلہ کی پروا تھی نہ ستائش کی۔ نہ حکومت کی خوشنودی کی، نہ اربابِ اختیار کی قصیدہ خوانی کی۔ عمر بھر دلی پرخوں کی ایک گلابی سے سرشار رہے اور جو کام کیا وہ صرف اپنے خدا کے لیے اور اس کی خوشنودی کے لیے۔" ۱۳۳ھ

ان خطوط کی ایک اور خوبی ماجد کا حقیقت پسندانہ اور مجتہدانہ اندازِ فکر ہے۔ یوں تو ان کی حقیقت پسندی اور اجتہادِ فکری کا اندازہ ان کی دیگر کئی علمی فتوحات سے بھی ہوتا ہے لیکن ان خطوط کی خوبی یہ ہے کہ یہاں ان کا اندازِ فکر کچھ اور نکھر کر اور زیادہ آزاد فضا میں سامنے آتا ہے اور گویا ایک سطح پر ان کے علمی کارناموں کے مشمولات کی تصدیق کرتا ہے۔ انہی خطوط میں کہیں کہیں انھوں نے مستشرقین کے ضمن میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

جہاں تک ان خطوط کے اسلوبِ بیان کا تعلق ہے اس میں سادگی اور بے تکلفی کی نفاذ کم و بیش برقرار ہے اور خصوصاً اپنے بے تکلف دوستوں کے نام خطوط میں تو ماجد خوب گھلے ہیں اور انھوں نے اپنے مخصوص، ہتھیار یعنی رعایتِ لفظی اور ضلعِ جگت سے خوب خوب کام لیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ خطوط طنز کی نشتر تیرت سے بھی خالی نہیں۔ ذیل میں ۱۳۳ھ خواجہ احمد فاروقی کا خط بنام حکیم عبدالقوی دریا بادی مشمولہ مولانا عبدالمجید —



ان کے خطوط سے پتلے ان کے چند ایسے اقتباسات دیکھیے جن سے ان کی شخصیت کے بعض پہلوؤں (حقیقت پسندی، صاف گوئی، دینی طرز احساس وغیرہ) پر روشنی پڑتی ہے:

۱۔ "کوئی بشری کوشش کتنی ہی دیدہ ریزی سے کی جائے خامیوں، کوتاہیوں سے خالی ہو ہی نہیں سکتی۔ اکابر میں سے کوئی بھی مستثنیٰ نہیں۔ ابھی پچھلے ہفتے دھاردار (مغربی ہند) سے ایک غیر معروف صاحب نے "ارض القرآن" ۱۳۲۲ء میں ایک حوالہ کی غلطی لکھ کر بھیجی ہے۔ جوں جوں سن بڑھتا اور تجربہ ہوتا جاتا ہے، بڑی سے بڑی تحقیق کی یہی حقیقت نکلتی جاتی ہے۔" ۱۳۲۵ء

۲۔ "حضرت تھانوی کی انسانی عظمت کے باوجود میرا یہ عقیدہ نہیں کہ ان کی تفسیر کا ہر لفظ قرآن سے متعلق آخری لفظ ہے (یہ مرتبہ کسی بھی تفسیر کا نہیں ہو سکتا۔ قرآن ہر لفظ سے بڑے بڑے مفسر سے بھی بڑا ہے)" ۱۳۲۶ء

۳۔ "ریڈیو دہلی نے "حیاتِ شبلی" (مصنفہ سید سلیمان ندوی) پر تبصرہ کی فرمائش کی ہے۔ افسوس ہے کہ انتخاب ایسی کتاب کا کیا جو اس بے علم کی نظر میں سید صاحب کی کمزور ترین تصنیف ہے" ۱۳۲۷ء

۴۔ "بایوسی شیطان کا خاصہ ہے۔ وہی رحمتِ خداوندی سے مایوس ہے (ابلیس کے ۱۳۲۷ء "رقعاتِ ماجدی" کے فاضی مرتب نے "ارض القرآن" کے انتساب کی وضاحت میں اپنے حاشیے (ص ۳۵) میں اسے سید سلیمان ندوی کی تصنیف لکھا ہے۔ پلاٹہ "ارض القرآن" سید صاحب کی بھی تصنیف ہے، مگر یہاں اشارہ ماجدی کی "ارض القرآن" یا جغرافیہ قرآنی" کی طرف ہے جس میں انھوں نے اچلہ اور عقبہ کو ایک ہی مقام قرار دیا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ مقام ہیں گو ایک دوسرے سے نہایت قریب ہیں۔ خط میں اشارہ اسی غلطی کی جانب تھا۔

۱۳۵ء رقعَاتِ ماجدی (مرتبہ مولانا غلام محمد حیدر آبادی) ، ص ۳۴۶

۱۳۶ء ایضاً ، ص ۳۵

۱۳۷ء ایضاً ، ص ۵۰

لفظی معنی ہی یہی ہیں) اور وہی انسان کے دل میں بھی مایوسی ڈالتا رہتا ہے۔ مسلمان کو اس مکر و فریب سے قدم قدم پر ہوشیار رہنا چاہیے۔ پچھلی غفلتیں اور نادانیاں جو کچھ بھی ہو چکی ہوں (اور کس سے یہ نہیں ہوتیں) بس جس وقت بھی انسان بیدار ہو جائے وہی وقت اس کی اصلاح کا ہے۔

”شیطان میں قوت کچھ بھی نہیں۔ صرف بندر کی طرح دُور سے بھیکی دے کر ڈرا سکتا ہے، لیکن جہاں انسان ایک دفعہ بھی مستعد ہو کر کھڑا ہو جائے، فوراً اسے بھگا سکتا ہے۔۔۔ یہ بات بڑے تجربے کی لکھ رہا ہوں اسے دل میں اتار لیجیے۔“

”جی چاہے تو کبھی کبھی مجھے بھی لکھتے رہیے اور لکھنے میں اپنے کسی پوشیدہ سے پوشیدہ حال کو بھی نہ چھپائیے۔ میں تو خود بھی نفسانی و روحانی امراض کا مریض ہوں۔ اپنے جیسے مریضوں سے، باوجود اس قدر عظیم الفرصتی کے مجھے اور زیادہ ہمدردی ہو جاتی ہے۔“ ۱۳۸

۵۔ ”انگریز کہیں اور کسی حال میں ہو پر اپنے کو انگریز ہی سمجھتا ہے اور یہی حال روسی، امریکی، جرمن سب کا ہے۔ کاش ہم بھی اپنے کو ہمد وقت اور ہر حال میں مسلمان سمجھنے کی عادت ڈال لیں۔“

”علم کی خدمت، وطن کی خدمت، یہ ہی بڑی خدمتیں ہیں لیکن سب دین کی خدمت کے تحت۔“ ۱۳۹

۶۔ ”اصلاح کا کام یوں بھی دشوار اور نازک ہے اور پھر اصلاحی صحافت تو اور بھی دشوار تر اور نازک تر ہے۔ خدا کے لیے اپنی ذمہ داریوں کا پورا احساس رکھیے۔ بس اس کے بعد ہر مشکل آسان ہوتی جائے گی۔ اصلاح کا کام پیمبرانہ عزم و حوصلہ اور پیمبرانہ روحانیت و دقتِ نظر چاہتا ہے اور اصلاحی صحافت گویا اسی کا شعبہ تذکیر و تبلیغ ہے۔ جتنا اس کو سیرتِ پیمبری میں جذب و تحمیل کرتے جائیے گا، جتنا اپنے کو پیمبری کے سانچے میں ڈھالتے جائیے گا، تزکیہٴ نفس و تربیتِ ضمیر از خود ہوتی جائے گی۔ راہ اور شاہراہ صرف یہی ہے۔ اس کے سوا جتنی

۱۳۸ مکتوب عبداللہ مجددی بادی بنام شفقت جیلانی (لاہور)، محرزہ ۴، اگست ۲۱۵۳۸ (غیر مطبوعہ)

۱۳۹ بنام مختار الدین آرزو، مشمولہ نقوشِ خطوطِ غیر اپریل ۱۹۶۸ء، ص ۲۱۷

بھی تھیں کوپے ہی سب منزل مقصود سے ہٹانے والے بھٹکانے والے ہیں۔ <sup>۱۲۱</sup> مثلاً

۷۔ "اسلامی پرنسپل سے اتنا زائد مالوس نہ ہو جائیے۔ آئیڈیل حالت نہ علماء کی ہے نہ لیڈروں کی، نہ کسی اور طبقہ کی۔ پھر انبار نوئیس اتنی اونچی سطح پر کیسے آجائیں۔ باقی نرم گرم کام جس طرح اور ہر طبقے سے چلا جاتا ہے، ان کے بھی، "ساقی" کی مثال ابھی تازہ ہے۔ "انقلاب" اور "مسلمان" دونوں نے لکھا اور اچھا لکھا۔ "احسان" البتہ باوجود میری تحریک کے خاموش رہا۔ نیا ذریعہ <sup>۱۲۲</sup> کے معاملے میں بھی زمیندار، انقلاب وغیرہ ہمت کام کر چکے ہیں۔ بس اپنی پارٹی کے تعلقات سے مجبور ہیں۔ ایسے مسائل میں میں خود بھی ان سے توقعات نہیں رکھتا۔ میری تو مدت سے تمنا ہے کہ "مجلس تحفظ ناسوس اسلام" کے نام سے ایک مستقل و مخصوص مجلس صرف دینی ادبی احتساب کے لیے ہو، ہر سیاسی پارٹی سے بالاتر۔ <sup>۱۲۳</sup>

۸۔ مجھ میں بلا شائبہ تصنع سوسعیوں کا ایک عیب یہ ہے کہ انقیادِ کامل کا مادہ طبیعت میں ہر سے مفقود ہے اور حضرت تھانوی میرے سنانے بار یا فرما چکے ہیں کہ جس میں انقیادِ کامل موجود نہ ہو اس کے لیے مخلصانہ مشورہ یہی ہے کہ وہ بیعت سے آزاد رہے اور اب کیا کموں آپ کے مرشد اور مجھ میں اہم اختلاف صرف ایک ہی مسئلہ میں آخر تک رہا اور وہ مسئلہ یہی ان کی بیعت کا تھا۔ <sup>۱۲۴</sup>

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ معاصرین کے بارے میں اظہارِ رائے بڑا مشکل کام ہے۔ بہت سے کام محض فسادِ خلق کے خوف سے ترک کر دیے جاتے ہیں لیکن باہد کی منصف مزاج تنقیدی بصیرت جہاں اپنے معاصرین کی خوبیوں کا اور ان کے قیضان کا مکمل اعتراف کرتی ہے، وہیں ان کی کمیوں اور کوتاہیوں پر بھی نگاہِ باز پس ڈالے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اسی ضاف گروٹی کے سبب بعض معاملات میں ان کے بعض معاصرین کو ان کے خلاف دُند چلنے کا موقع بھی

<sup>۱۲۱</sup> مکتوب عبدالماجد دیوبادی بنام سید لقمان، مشورہ خمیر صدقِ جدیدہ، گھنٹہ بگم جنوری ۱۹۸۲ء، ص ۲۱

<sup>۱۲۲</sup> یہاں اشارہ نیا ذریعہ پوری کی مذہبیات کے ضمن میں انفرادی تفریط ہے جس کا مجدد ٹرس لیتے رہتے تھے

<sup>۱۲۳</sup> مکتوب عبدالماجد دیوبادی بنام خواجہ عبدالوہید، محررہ ۱۳ جنوری ۱۹۸۳ء (غیر مطبوعہ)

<sup>۱۲۴</sup> رقعاتِ ماجدی (مرتبہ غلام محمد میدر آبادی) ص ۱۱۶

ملا اور انہیں بعض وضاحتی مکاتیب بھی لکھنا پڑے۔ اس کی تفصیل ذرا آگے آتی ہے۔ پھر جہاں اپنے معاصرین کی مخالفت یا ان کے ضمن میں صاف گوئی میں بڑی مشکلات ہیں، وہیں معاشرت کا حجاب اعترافِ فیضان اور اعلانِ حسنات سے بھی باز رکھتا ہے۔ لیکن ماجد نے معاشرت کے اس نقاب کو اپنی نگاہوں سے ہمیشہ دور رکھا۔ وہ متعدد جگہ اپنے معاصرین میں سے شہر، شبلی، مرزا ہادی رسوا اور حسن نظامی سے تاثر پذیری کا کھل کر اعتراف کرتے رہے اور اس میں انہوں نے کسی ذہنی تحفظ سے کبھی کام نہ لیا۔ عابد نظامی صاحب کے نام اپنے ایک خط میں حسن نظامی سے فیض یابی کا یوں اعتراف کرتے ہیں:

”میں نے اپنے ابتدائی دور میں ان کے قلم سے خواہاں کسبِ فیض کیا ہے۔ حال میں جن لوگوں نے اردو ادب کی تاریخیں لکھی ہیں انہوں نے بڑا ظلم کیا ہے کہ خواجہ صاحب کا ذکر ہی سر سے اڑا گئے ہیں۔ یہ ایسی بات ہے کہ کوئی عشق و عاشقی کی تاریخ لکھے اور اس میں نام قیسِ عامری کا نہ آنے پائے۔“ ۱۳۳ھ

ماجد نے اپنے ادب و انشاء میں صحتِ زبان کو بڑی اہمیت دی ہے۔ ان کی تحریریں صحتِ زبان کی زندہ شہادت ہیں اس لیے وہ اپنے معاصرین کے یہاں بھی جہاں یہ صفت پاتے ہیں اس کی تعریف میں رطب اللسان، جو جاتے ہیں اور اس ضمن میں کوئی دخل اپنے کسی نقیب یا تنگ نظری کا نہیں آنے دیتے۔ مالک رام کے نام خط میں مسعود حسن رضوی کی ادبی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے ان کی صحتِ زبان کا درج ذیل اقتباس میں اعتراف کرتے ہیں: ”سید مسعود حسن رضوی سے ملاقات آج کی نہیں کوئی ۴۰، ۴۲ سال قبل کی ہے۔ ان کے کمالاتِ ادبی کو اگر چھوٹے سے جملے میں سمیٹ کر کہوں تو یہی کہہ سکتا ہوں اور اپنی ذمہ داری کے پورے شعور کے ساتھ کہتا ہوں کہ وہ ان چند گنے چنے لوگوں میں ہیں جو اردو صحیح لکھتے ہیں۔ تحریر کی اور بھی خوبیاں ہوتی ہیں۔ فصاحت، بلاغت، سلاست، ظرافت، لطافت، یہ سب اوصاف اضافی ہیں سب سے مقدم زبان کی صحت ہے۔۔۔ اور پھر سائلِ ادب کی تحقیق میں مسعود صاحب صحتِ اول کے لکھنے والوں میں ہیں۔ اتنے سچے ہوئے ادیب،

نقاد، سخن فہم کی مثال ان کے معاصرین میں تو مشکل سے ہی کوئی ہوگی۔<sup>۱۲۵</sup>

ماجد جہاں ایک طرف مسعود حسن رضوی کے فن پاروں کے محاسن ادبی اور ان کے علمی تحقیق کا اعتراف کرتے ہیں وہیں جب موقع ان کی دانست میں جائز اختلاف کا آتا ہے تو صاف گوئی سے کام لے کر اپنے موقف کو دھڑکتے سے پیش کر دیتے ہیں۔ رضوی صاحب کی "لکھنؤ کا شاہی ایسٹج" ان کو بڑی کم وقعت اور بے کار لگتی ہے تو اس کا اظہار بھی صاف صاف رضوی صاحب کے نام خطر میں کر دیتے ہیں: "دوسرے بزم نامے (شاہی ایسٹج) کے لیے کیا عنوان کر دیا۔ تلاش و تحقیق بلکہ توفیق اس کی بھی قابلِ داد کیا قابلِ رشک لیکن اس سب کا آخر کیا حاصل۔ دینا اگر خورد بینی جزئیات سے غافل رہ جاتی تو کیا مضائقہ تھا۔"

"لاشعربے جان کو بنا سنوار کر رکھتے، لباسِ نافزہ پہنانے، عطر لگانے کا مصروف مجھ کم فہم کی سمجھ میں تو آیا نہیں۔ کاش اتنا وقت عزیز آپ نے کسی اعلیٰ موضوع پر صرف کیا ہوتا۔ اس جسارت بلکہ گستاخی کے حق میں میرا خلوص شاید کچھ شفع ہو جائے۔"<sup>۱۲۶</sup>

شرافت، رکھ رکھاؤ، احترام آدمیت اور رواداری وہ قدریں تھیں جو ماجد کو بہت عزیز تھیں، چنانچہ وہ پریم چند اور علی عباس حسینی دونوں کو ان کی ترقی پسندی کے باوجود اس لیے پسند کرتے تھے کہ دونوں کے یہاں شرافتِ نفسی بدرجہ اولیٰ موجود تھی۔ احسن نقوی کے نام ان کا خط خود ان کے تصورِ فن کی بھی بخوبی وضاحت کرتا ہے:

"علی عباس حسینی کیا بہ حیثیت انسان اور کیا بہ حیثیت صاحبِ فن دونوں حیثیتوں سے بڑا ممتاز درجہ رکھتے تھے۔ کہنے کو وہ "ترقی پسند" تھے لیکن میں کہا کرتا تھا کہ اگر ایسے ہی ترقی پسند سب ہو جائیں تو میں ان کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے تیار ہوں۔ اتنا صاف ستھرا قلم، اتنا مستند ذوق، اتنی صحیح اور سلیس زبان، گندگی و بد اطواری سے اتنا گریزاں، ان کے طبقہ میں شاید ہی کسی کے نصیب میں آیا ہو۔ امریکہ کے گندے جنسی نادلوں کے مطالعہ

<sup>۱۲۵</sup> مکتوباتِ ماجدی (جلد اول)، ص ۱۸۹، ۱۹۰

<sup>۱۲۶</sup> نیا دور۔ عبدالماجد دیرا بادی نمبر۔ اپریل مئی ۱۹۷۷ء، ص ۱۶۶

میں غرق رہتے لیکن کیا مجال جو اپنے قلم پر ذرا بھی ان کا عکس پڑنے دیں۔" ۱۳۷

ایک زمانہ ماجد پر ایسا بھی آیا جب وہ تھلیک کی دادی سے گزرے۔ اس دور میں مذہب اور مذہب کے نمائندوں سے ان کی بیزاری عروج پر تھی۔ اس بیزاری کو آڑ بنا کر انہوں نے شبلی کی "الکلام" پر "حماکہ" کیا تھا اور اسی کی آڑ میں انہوں نے شاگرد شبلی مولانا ابوالکلام آزاد سے "حفظ و کرب" کی اصطلاحات کے مسئلے پر مناقشہ مول لیا تھا جس میں مسئلہ خالص علمی اختلاف سے آگے بڑھ گیا تھا۔ لیکن ۱۹۱۹ء تک آتے آتے معاملہ بہت کچھ سلجھ گیا پھر ایک ایسا وقت بھی آیا جب سقوطِ حیدرآباد کے بعد ماجد کی پنشن کی عارضی بندش کا دوبارہ اجراء مولانا ابوالکلام کے توسط سے ہوا۔ چنانچہ اب ماجد انہیں اپنے محسنین میں شمار کرنے لگے تھے لیکن ماجد کے معاندین ابوالکلام کے باب میں ہمیشہ ماجد کے رویوں کو شک کی نگاہ سے دیکھتے رہے اور بعض نے تو سماں تک کتنا اور کھٹنا شروع کر دیا کہ ماجد ابوالکلام مرہوم کی منفرت کے قائل نہیں۔ ۱۳۸ علاوہ ازیں طعن و تشنیع اور سوقیانہ لہجہ اپنی انتہا کو پہنچ گیا لیکن ماجد نے اس تمام تر تکلیف دہ صورتِ حال میں اپنے توازن ذہنی کو متزلزل نہیں ہونے دیا۔ ملک کے ممتاز صحافی شورش کا شمیری صاحب چٹان میں اکثر ان کے خلاف لکھتے رہتے تھے اور ابوالکلام آزاد سے اپنی عقیدت کے غلو میں ماجد پر برابر سوقیانہ چوڑیں کرتے رہتے تھے لیکن ماجد نے ان کا جواباً جب لکھا تو دائرہ متذہب میں رہ کر ذیل میں چٹان کے لہجے کا اندازہ کرنے کے لیے یہ عبارت ملاحظہ ہو "رہا مولانا عبدالماجد دریا ہادی کا قصد تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ٹھیکہ گئے ہیں۔ اس عمر میں ان سے چھپرہ خانی بھی نامناسب ہوگی۔ مولانا آزاد سے انہیں کیا نسبت۔ کجا راجہ بھوج اور کچا نواتیلی؟ چاند پر تھوکنے سے کیا ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے کس آڑ سے وقت میں کام آئے۔ لکھا کیا اور کیا کیا۔ دل کے بعض کا یہ عالم ہے کہ آج تک حفظ و کرب اور لذت و الم کی بحث نہ بھیل سکے۔"

۱۳۷ مکتوباتِ ماجدی (جلد اول)، ص ۱۶۴

۱۳۸ تفصیل کے لیے دیکھیے ماجد کا شذرہ "کتنا غلطیہ حرف بھی مشہور ہو گیا" (جس میں انہوں نے اس غلط فہمی کی پورے شد و مد سے تغلیط کی ہے) مشمولہ "صدقِ جدید"

خود قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھے ہیں اور حالت یہ ہے کہ جن کی قبریں بفضلہ نوراتی ہو چکی ہیں انھیں کھودنے کی فکر میں ہیں تاکہ اپنی قبر کے لیے مٹی جمع کر سکیں۔۔۔۔۔ اب تازہ شوشہ یہ چھوڑا ہے کہ مولانا آزاد کی دائرہ صی کا شرعی وزن کیا تھا۔۔۔۔۔ تاکہ اور سلا بڑھاپے کی عمر کو پہنچ کر نظر ناک ہو جاتے ہیں پھر ان کے کاٹنے کا علاج مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ۱۹۷۹ء

یہ اس خشونت کی ایک ہلکی مثال ہے جس کا اظہار ”چشان“ کے ادراقی میں ایک عرصے سے ہو رہا تھا اور مدت تک ہوتا رہا لیکن اس کے جواب میں مولانا نے حلم اور توازن کا دامن ہاتھ سے نہیں جلنے دیا۔ مولانا غلام محمد کے نام ۱۰ جون ۱۹۶۰ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: ”چشان صاحب کے قلم کا ہدف میری ذات ہے، کوئی علمی دینی سیاسی مسئلہ نہیں۔ یہ نصیحت صرف میری ذات سے متعلق شائع ہو رہی تھی کہ یہ شخص نظام کا دلیخہ خوار رہا ہے۔ اس کو اپنے سفید بانوں کی روسیابہی کا بھی لحاظ نہیں رہا وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ ایسے ہر موضوع پر میرا قلم بالکل ہی ٹوٹا ہوا ہے۔ آج سے تیس بیس بائیس سال قبل سے اور یہ فیض تمام تر تھانہ بھون کے بڑے میاں کا ہے۔“ ۱۹۷۹ء

ابوالکلام آزاد سے نام نہاد بغض رکھنے کا الزام دینے والوں کو ماجد نے وقتاً فوقتاً ان کے استفسارات کے جواب بھی لکھے۔ اس ضمن میں ابوسلمان شاہ جہانپوری اور محمد عتیق الرحمن ایم اے علیگ کے نام ان کے وضاحت نامے خصوصیت سے لائق ذکر ہیں۔ ان بریت ناموں سے جہاں ابوالکلام کے سلسلے میں ماجد کے توازن کا اظہار ہوتا ہے وہیں یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ شخصیت پرستی کو ایک بہت بڑی لعنت تصور کرتے تھے۔ پہلے ابوسلمان شاہ جہانپوری صاحب کے نام ان کا ایک خط ملاحظہ کریں:

۱۹۷۹ء یہ شدہ ”چشان“ سے ”صدقِ جدید“ میں نقل کیا گیا۔ ملاحظہ ہو شمارہ ۲۳ جولائی ۱۹۶۰ء ص ۷، نیز دیکھیے شورش کا خط بنام مدیر صدقِ جدید اور اس کا جواب مشمولہ ”صدقِ جدید“ ۲۳ اپریل ۱۹۶۵ء، ص ۶

۱۹۷۹ء رقعاتِ ماجدی (مرتبہ غلام محمد جدید آبادی)، ص ۶۷، ۶۸، نیز دیکھیے انہی کے نام ماجد کا مکتوب مشمولہ ”کتابِ مذکور، ص ۷۱

”مجھ پر قوت“، ”معاند و حاسد“ کا نشر یہ خدا کے آپ الٰہ کو سن چکے ہوں۔ اس میں ایک فقرہ یہ بھی آپ کی سماعت میں آگیا ہوگا کہ ”قدرت نے جسے بڑائی کے لیے پیدا ہی کیا تھا، ابھی کم سن ہی تھے کہ تحریر و تقریر دونوں کی دھوم مچ گئی۔۔۔۔۔“

”مکتوبات سلیمانی“ تو گویا چھپ چکی بہت ہی عرصہ میں انشاء اللہ شائع ہو جائے گی۔ دیکھ کر آپ خود ہی فیصلہ کر لیں گے۔۔۔ ۳۰ صفحہ کی کتاب میں مولانا ابوالکلام کا ذکر چار پانچ مقام سے زیادہ نہیں اور وہ بھی زیادہ تر ابتدائی خطوط میں ۱۳ تا ۱۲ سوالوں میں۔ وہاں بھی میں نے حواشی میں تلخیوں کو زیادہ سے زیادہ ہلکا کر دینے کی کوشش کی ہے اور ایک لمبا خط جو خود مولانا تے سید صاحب (سلیمان ندوی) کے نام لکھا تھا درج کر دیا ہے اور اس سے تمام تر مولانا کی عظمت و شرافت ہی نکالی ہے۔“

”دُنیا کو کیسے یقین دلاؤں کہ مولانا میرے مکرم و محترم تھے بلکہ ۱۹۵۷ء میں تو میرے محسن بھی بن گئے تھے۔ ۱۹۲۵ء وغیرہ میں ایک لمبی مدت تک میں وہ برابر خلافت کیٹیوں کے جلسے میں شریک ہوتے رہے اور کہیں میرے ان کے اختلاف کی نوبت نہ آئی حالانکہ میں شریک محمد علی کی پارٹی میں تھا۔۔۔ حشر میں انشاء اللہ اس کا فیصلہ خود مولانا ہی پر چھوڑوں گا۔ مولانا کے میرے نام خطوط کیا ان ظالموں نے نہیں پڑھے۔ بعد کے زمانہ کا ذکر نہیں خود دیکھتے ہی میں۔ کیا ایسی مراسلت و شمنوں کے درمیان ہوتی ہے؟“

”مجھے ان مرحوم سے جو کچھ اختلافات تھے وہ سب، اگر تک بلکہ اس سے قبل ہی ختم ہو چکے تھے۔ مرحوم کی وفات کے بعد جب دیوبند کے ایک صاحب نے خط میں مولانا کے متعلق ایک بہت چلی ہوئی اور زبان زدِ عوام روایت سے متعلق تحقیق کرنا چاہی تو میں نے جواب لکھ دیا کہ یہ کیا ضرور ہے کہ مجھے مولانا کی زندگی کے ہر ہر جزئیہ کی اطلاع ہو اور بالفرض ہو بھی تو کیوں میں اپنے سارے معلومات کو آپ کی طرف منتقل کرنے لگوں؟“

”البتہ آپ کے اس عموم و اطلاق سے اتفاق مشکل ہے کہ کسی بھی شخصیت سے متعلق کوئی بھی ناگوار قصہ کتاب میں نہ آنا چاہیے۔ ایسا کسی بھی تاریخ یا تذکرہ کی کتاب میں کیونکر ممکن ہے؟ کم سے کم اردو میں اب تک جتنے بھی ”مکتوبات“ چھپ چکے ہیں، شبلی،



اقبال، محمد علی، عبدالحق، ہمدی، اکبر وغیرہ کے یہ سب سوختنی قرار پاتے ہیں بلکہ زین العابدین  
 میں بھی قنیل، صاحب برہان قاطع وغیرہ کا ذکر کن الفاظ میں ملتا ہے؛ اتنا ظرف و تحمل تو ہر  
 پارٹی کے اشخاص میں ہونا ہی چاہیے۔ ۱۵۱

محمد عتیق الرحمن کے نام پر سلسلہ البرکات آزاد، استفسار کے جواب میں، ماجد نے دو  
 خط لکھے۔ ۲۲، ستمبر ۱۹۶۳ء کے خط کا اقتباس ملاحظہ ہو: "عداوت محمد اللہ کسی ادنیٰ مسلمان سے  
 نہیں چر جائیکہ مولانا مرحوم و مدفون سے۔ علمی و ادبی مسائل پر اختلافات ایسے تھے جو طوع و السلال  
 سے دو چار سال تک رہے۔ سیکڑ میں، محمد اللہ وہ بھی ختم ہو گئے۔ ۶۱۸ میں مولانا صاحب نظر بند  
 تھے، عذر معذرت بھی کرنی اور اُدھر سے بھی اشرح خاطر کا جواب آ گیا۔ یہ ساری خط و کتابت  
 "صدق" میں نکل چکی ہے اور لکھنؤ کے ماہنامہ "نیا دور" میں بھی۔ آخر تک تعلقات اچھے ہی  
 رہے۔"

"ذاتی معاملات میں محمد اللہ سال با سال سے معمول خاموش رہنے کا بے جس کا جو  
 چاہے لکھے اور اخبار مذکور تو برسوں سے لکھ رہا ہے۔ یوم الحساب تو کچھ ایسا دور نہیں، ۱۵۱  
 یہ معاملہ صرف شورش وغیرہ ہی تک نہیں دیگر مخالفین کے ساتھ بھی تھا مولانا ماہر القادری  
 نے جب مولانا مرحوم کی حمایت میں "میں خاموش نہیں رہ سکتا" کے عنوان سے "فاران"  
 میں ایک تند و تیز شذرہ لکھا تو اس کے جواب میں دریا بادی خاموش ہو گئے، مولانا غلام محمد  
 کے نام ۱۱ اکتوبر ۱۹۵۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں: "میں خاموش نہیں رہ سکتا۔" کے جواب میں  
 "میں تو کچھ بھی نہیں بول سکتا۔" میں نے ماہر صاحب کو ایک پنج کے خط میں لکھ بھیجا ہے اور  
 داد میں یہ لکھا گیا ہے "ع مر سے شیر شاہ باض، رحمت خدا کی۔"

"علماء کے صحیح مرتبہ و عزت کا قدر دان مجھ سے بڑھ کر کون ہوگا لیکن دوسری طرف انہیں  
 علماء رسول کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اور مشائخ کی شان کا تو کتنا ہی کیا۔ تاہم پر جرح ہو سکتی

۱۵۱ مکتوب عبدالماجد دریا بادی بنام ڈاکٹر ابوسلمان شاہ بھانپوری محررہ ۹ نومبر ۱۹۶۳ء (غیر مطبوعہ)  
 ۱۵۲ محمد عتیق الرحمن ایم اے (علیگ)، مولانا عبدالماجد دریا بادی کے چند خطوط مطبوعہ  
 تعمیر حیات لکھنؤ، ۲۵ دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۱۴ -

ہے۔ صحابی تک پر حد شرعی جاری ہو سکتی ہے۔ لیکن اپنے معاصر نفلل حضرت، نفلل مولانا اور نفلل حضرت شیخ کی بشریت کا قائل ہوتا ہی جرم ہے۔ یہ مسلک دوسروں کی رائے میں صحیح ہو یا غلط بہر حال اپنا تو مدت سے یہی ہے اور جب حضرت تھانوی تک کی بزرگ ترین شخصیت کے مقابلہ میں قائم رہا تو دوسروں کا کیا ذکر ہے؟ ۱۵۲

معاصرین کے بارے میں اظہارِ رائے میں مولانا عموماً احتیاط و تحمل ہی سے کام لیا کرتے تھے لیکن جہاں ان کی دانست میں مسئلہ حفاظتِ دین کا ہوتا، وہ بعض اوقات شمشیر برہنہ بن جاتے تھے۔ یہ ان کے مزاج کا وصفِ خاص تھا اور شروع ہی سے تھا۔ چنانچہ اس ضمن میں "النظر لکھنؤ کے فروری ۱۹۲۹ء کے شمارہ میں ان کا طویل مکتوب جو "یک طرفہ جنگ" کے عنوان سے شائع ہوا تھا، بہت اہم ہے۔ اس خط میں ماجد نے اپنی شخصیت کے بہت سے پہلوؤں کی خوبی سے وضاحت کرتے ہوئے آفریں لکھا تھا کہ جہاں تک دین کی تحقیر تو بہن کا سوال ہے جب بھی کوئی ایسی صورت میرے علم میں آئے گی اور مجھے حملہ آوروں سے دین کی حفاظت کی ضرورت محسوس ہوگی، اس وقت انشاء اللہ مقابلہ کروں گا اور پوری بے جگری سے مقابلہ کروں گا۔ اور اس ادلے فرض کو میری بے کمالی اور نااہلی کے احساس و اعتراف سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ جب ممتاز شاعر یاں یگانہ چنگیزی نے ۱۹۵۳ء چند لہرانہ اور شانِ رسول کی گستاخی پر معمول رباعیاں لکھیں اور جو اتفاق سے ماجد کے ہاتھ لگ گئیں تو ماجد نے اس پر شدید قلمی احتجاج کیا اور نتیجتاً وہ واقعہ ظہور میں آیا جو یگانہ کی زندگی کا دردناک سانحہ ہے۔ ۲۷ مارچ ۱۹۵۳ء کے "صدقِ جدید" میں ماجد نے ایک مضمون انہی توہین آمیز رباعیات کے ذیل میں "ایک شاتمِ رسول و طاعنِ قرآن" کے عنوان سے لکھا تھا۔ رئیس احمد جعفری کے نام یگانہ کی اس حرکت اور اس کے ردِ عمل کا ذکر من الفاظ میں ملتا ہے اس سے یگانہ سے ماجد کی نفرت کا اظہار ہوتا ہے، "چنگیزی بد بخت کی یہاں خوب گت بن گئی اور تمام تر شیوخ حضرات کے ہاتھوں۔ سستی بورڈ والے حیرت سے دیکھتے رہ گئے۔ ایک صاحب نے روایت بیان کی

(واللہ اعلم بالصواب) کہ ساری ستم ظریفی نیاز کی ہے۔ چنگیزی بد بخت اپنا مضمون ۱۵۴ء کے ان کے پاس گیا تھا۔ ان حضرت نے فرمایا کہ نگار تو اب مذہبی چیزوں پر لکھتا نہیں۔ آپ اسے دریا باد بھیج دیجیے، مولانا دریا بادی ایسی چیزوں کے بڑے قدر دان ہیں۔ یہ شامت زدہ اسی بھرتے میں آگیا۔ اور نئے جنم کی تمنا میں خود کشی کر لی۔ ۱۵۵ء

دین اور مسلم کلچر سے ماجد کا لگاؤ ان کے مکاتیب سے چھوٹا پڑتلہ سے جدید ہندوستان میں مسلم کلچر کا زوال اور اردو کے ادبا پر وہ سخت دل گرفتہ رہتے تھے۔ اس ضمن میں تقسیم ملک کے فوراً بعد کے صفحات "صدق" قابل ملاحظہ ہیں جن میں بڑی بے جگری کے ساتھ اور صاف گوئی سے حکومت ہند کی مسلم کش اور اردو سوز پالیسیوں کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اس زمانے میں اور اس کے بعد بھی ایک عرصہ تک ماجد نے جو مکاتیب اپنے احباب کے نام لکھے ان میں احتجاج اور تاسف کی یہ ردو جاری نظر آتی ہے۔ اس ضمن میں خصوصیت سے رئیس احمد جعفری کے نام ان کے مکتوب قابل ذکر ہیں۔ ذیل میں دو اقتباسات اس باب میں ملاحظہ ہوں:

۱۔ "ہمارے صوبہ سے تو اردو گئی، ہندی آئی۔ صوبہ کا نام تک اب ہندوستان ہے گا۔ یگی لیڈروں کے ہاتھ پیر پھول گئے۔ بالکل عضوشل ہو گئے۔ انا اللہ۔ تفصیل بڑی دردناک۔ موٹی سی بات ان لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی کہ بدامنی اور چیز ہے اور تحفظ حقوق کی کوشش اور انا اللہ۔ ۱۵۶ء

۲۔ ظلم پر ظلم اس صوبہ میں جاری ہیں۔ اردو گئی۔ فن ذبیحہ کا دمجارا ہے۔ جداگانہ انتخاب رخصت ہوا۔ ڈان کا داخلہ صوبہ میں بند ہوا۔ دقن علی ہذا۔ ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ یہاں مسلمانوں کا کوئی انگریزی اخبار نہیں۔ سکلکٹہ میں مارننگ نیوز اور مدراس میں دکن ٹائمز ہے اور مخالفین ۱۵۴ء اسی مضمون میں مریا عیادت بھی درج تھیں۔

۱۵۵ء مکتوب عبد الماجد دریا بادی بنام رئیس احمد جعفری، محرمہ ۹، مئی ۱۹۵۳ء (غیر مطبوعہ) نیز اس ضمن میں مولانا غلام محمد حیدر آبادی کے نام ان کا خط مورخہ ۸، اپریل ۱۹۵۳ء بھی قابل ملاحظہ ہے۔

مشمولہ "رقعات ماجدی"، ص ۲۳-۲۴

۱۵۶ء مکتوب عبد الماجد دریا بادی بنام رئیس احمد جعفری، محرمہ ۱۳، ستمبر ۱۹۴۷ء (غیر مطبوعہ)

کے ہاتھ میں ۳۰، ۳۰ - ۴۰، ۴۰ روز نامہ خاص اسی صوبہ میں ہیں۔ پرتیکا اور لیڈر کی بدزبانیوں اور اشتعال انگیز یوں کی کوئی حد نہیں۔ ان سے اتر کر پھر نیشنل ہیئر لڈ اور پھر پائیز ہیں۔ اردو میں سب کا قائم مقام "قومی آواز"۔ بجز ایک مسز نائیڈو گورز کے اب کسی کی زبان میں لگام نہیں ہے۔<sup>۱۵۷</sup>

ماجدان علماء میں سے تھے جو اپنی آنکھیں اور کان ہمیشہ کھلے رکھتے تھے۔ مشاہدہ، مطالعہ اور تدبیر ان کی شخصیت کے خاص جوہر تھے۔ تلاشِ کتب آخر عمر تک ان کا وظیفہ رہا۔ چنانچہ ان کی وسعتِ مطالعہ اور دقتِ نظر کا ثبوت ان کے خطوط سے بھی ملتا ہے۔ خواجہ عبدالوہید کے نام ایک غیر مطبوعہ اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کے نام ایک مطبوعہ خط کا ایک ایک اقتباس قابلِ مطالعہ ہے جس سے ماجد کی تلاش، تبحر اور وسعتِ مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے:

"لاہور محلہ سادھواں میں ایک پُرانے کتب فروش مولوی فقیر اللہ تھے۔ خدا معلوم اب بھی ان کا کارخانہ قائم ہے یا نہیں۔ مذہبی کتابیں چھاپا کرتے تھے۔ ان کے ہاں صحیح بخاری کا مکمل اردو ترجمہ فیض الیاری کے نام سے مولوی ابوالحسن مرحوم کا کیا ہوا تھا۔ اس کے پارہ پنجم کی مجھے ضرورت ہے۔۔۔ انگریزی کتابیں تو میں کثرت سے سیکنڈ ہینڈ ہی خرید کرتا ہوں۔ آکسفورڈ میں بلیک ویل Blackwell کے ہاں سے۔۔۔ ایک صاحب امر تھے تھے وہ عربی فارسی یا اُن کے ترجمہ سیکنڈ ہینڈ مجھے مہیا کرتے رہتے ہیں مگر اب سالہا سال سے ان کا پتہ نہیں۔ غالباً وفات پا گئے۔"<sup>۱۵۸</sup>

"اسد کی کتاب کا کیا کتا۔ اس رنگ کی تو کوئی دوسری کتاب نہ ملے گی۔ البتہ پُرانے کھنڈ والوں میں رسکن اور ٹالسٹائی نے اچھی خاصی، بھو مغربی تہذیب کی کی ہے۔ گاندھی جی ان دونوں سے بہت متاثر ہیں (خود گاندھی ہی کی "انڈین ہوم رول" تو یقیناً نظر سے گزر چکی ہوگی) برطانیہ کے مشہور مفکر و ادیب برٹریڈ رسل کے یہاں اور امریکہ کے مشہور صاحبِ قلم افسانہ نویس Sinclair کے افسانوں میں بھی خاصی تنقید مغربی تمدن و معاشرت پر ملے گی۔ خصوصاً آخر الذکر

<sup>۱۵۷</sup> مکتوب عبدالماجد دریا بادی بنام رئیس احمد معظری، محرمہ ۲۳، نومبر ۱۹۴۶ء (غیر مطبوعہ)

<sup>۱۵۸</sup> مکتوب عبدالماجد دریا بادی بنام خواجہ عبدالوہید محرمہ ۲۴، اگست ۱۹۴۳ء (غیر مطبوعہ)

کا انسانہ "They Call me Carpenter" تو پڑھنے کے قابل ہے۔ لکھنؤ پبلک لائبریری میں یہ سب کتابیں مل جائیں گی۔ ۱۹۵۹ء

ماجد کے ذخیرہ مکاتیب کی ایک اہم ترین حیثیت ان کے اسلوب کی تازہ کاری اور بے تکلفی بھی ہے۔ خصوصاً اپنے قریبی اجباب کے نام ان کے خط ان کی بے تکلفی کی دلچسپ برہان میں اور ان میں بھی خصوصاً محمد شفیع دہلوی، مسعود حسن رضوی ادیب اور مقتدا اشرف رانی صاحبان کے نام خط۔ ان خطوط میں لغات، اشتقاقیات اور روزمرہ اور محاورہ کے بھی بہت سے قیمتی سمیٹ شامل ہیں۔ اور اتمی میں مولانا کی رعایت لفظی اور ضلع جگت بھی اپنے پورے شباب پر نظر آتی ہے جو ان کے لکھنوی مزاج کی واضح نشاندہی کرتی ہے۔ چند اقتباسات ملاحظہ ہوں جو ان کے تصورِ ادب، لغت پر ان کی عمیق نظر اور ان کے مخصوص اسلوب کے آئینہ دار ہیں۔ ماجد کے مکتوب میں ایسے متعدد نگر افروز لغاتی نکات ہیں:

(۱) "تازہ" اردو" پیش نظر ہے۔ مقالہ فاضلانہ "مقدمہ جدید اردو لغت" کا کیا کتنا...

اجازت ہو تو دو ایک معروضات اپنی بساط کے مطابق پیش کروں:

۱۔ "نفائس اللغات ہی کے طرز پر ایک اور لغت لکھنؤ میں تصنیف ہوا تھا۔ احمد علی شاہ کے زمانہ میں نام انفس النفائس مصنف میر حسن لکھنوی سال تصنیف و طبع ۱۲۷۶ھ۔۔۔" ۲۔ "جلال لکھنوی کی سرمایہ زبان اردو ۱۳۰۱ھ، سید احمد دہلوی کی لغات النساء ۱۹۱۷ء، خواجہ عبدالرؤف عشرت لکھنوی کی لغات اردو چار جلدوں میں ۱۹۲۳ء۔۔۔"

۳۔ "نیر لکھنوی کی بازاری زبان و اصطلاحات پیشہ ورانہ ۶۴ صفحہ مطبوعہ کانپور ۱۹۳۰ء بھی اہل لغت کے لیے کارآمد ہے۔"

۵۔ "مذہب اللغات بجائے خود اچھی کتاب ہے البتہ اس کی دو باتیں بڑی تکلیف دہ ہیں۔ ایک ہندی کی بھیر مار۔ دوسرے اس کا مناظرانہ و تقواتی لہجہ۔" ۱۹۵۹ء

۱۹۵۹ء مکتوب عبدالماجد ریابادی بنام سید ابوالحسن علی ندوی محررہ ۴ جون ۱۹۴۷ء، مشمولہ پرانے

چراغ حصہ دوم، ص ۱۵۷

۱۹۵۹ء مکتوباتِ ماجدی (جلد اول)، ص ۵۲، ۵۳

(۲) ۱۔ "واچھڑے" قدیم زبان میں حکم داد و تحسین یا کلمہ استعجاب تھا۔ کیا خوب کے معنی میں۔

میرے نسخے میں دوسرا مصرع یوں ہے: "کیں ہوئی ری اور کیں واچھڑے"۔

۲۔ "موتے وہی موتے ہے گھوڑوں کے پیر کی بیماری۔۔۔"

۳۔ "میرے نسخہ میں یہ شعریوں ہے اسے ہوئی دست و بازو کی سرسائیاں۔ اڑائی گئیں

ہاتھ کی گھائیاں۔" "سرسی" سر پر وار کرنے کو کہتے ہیں۔ "گھائیاں اڑانا" پٹے بازوں کی اصطلاح

میں کسی معین ضرب کا نام ہے۔

۔۔۔ ۸۔ "مشرق عاملوں کی زبان میں ایک نقش کا نام ہے جس میں نو خانے ہوتے ہیں"۔<sup>۱۶۱</sup>

(۳) آپ کے اشعارِ قلم نے ضلع کے بڑے زار میں ماشاء اللہ وہ جولائیاں دکھائی ہیں، وہ وہ

کلیلیں بھری ہیں، وہ وہ کاوے کاٹے ہیں، وہ وہ طرار سے بھرے ہیں کہ میری ہمت تو تقلید

کی بن نہیں پڑتی۔ اس میدان کے غازی مرد تو آپ ہی تھہرے۔ میرا ابلق خامہ اگر داد کی منہ زوری

کا حوصلہ کرے تو پہلے ہی قدم پر ٹھوکر کھائے۔ داغ پہ داغ اٹھائے۔ ایک ہی گردنی میں دست

ہو جائے۔ نعل در آتش ہو کر زبان بند کرتا ہوں۔ کافیہ تنگ ہے۔ زینہ آگے قدم بڑھانے

کی ہمت نہیں کرتا۔ اللہ آپ کا کار ساز ہے۔

(۴) "قیچی مسماروں کی اصطلاح میں لوہے کی ان آڑی سلاخوں کو کہتے ہیں جو بطور جنگلے کے

کسی عمدت پر حفاظت کے لیے لگا دی جاتی ہے۔ کچھ ریل کا ٹھاٹھر جس پر رکھا جاتا ہے اسے بھی

کہتے ہیں لیکن لکھنوی شاعر نے اسے پہلے معنی میں استعمال کیا ہے اور چونکہ رعایتِ لفظی کا مارا ہوا

ہے قدرۃً اس کا ذہن لفظِ قیچی سے مقررہ کی طرف منتقل ہوا اور اس سے اس نے کبوتر کے پر

قیچ دیے۔ اللہ اس غریب کو عزیز رحمت کرے کہ اس نے جیسے پر کی اڑائی"۔<sup>۱۶۲</sup>

<sup>۱۶۱</sup> مکتوب ماجد بنام محمد شفیع دہلوی، محرمہ ۲۰ جنوری ۱۹۵۷ء، مشمولہ مکتوباتِ ماجدی (جلد اول) ص

۲۶-۲۷ نیز ایسے لغاتی مباحث کے لیے دیکھیے مکتوباتِ ماجدی کے ص ۸۰، ۸۴، ۸۵، ۹۴

۱۲۸-۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۸۷۔

<sup>۱۶۲</sup> مکتوباتِ ماجد بنام حیات اللہ انصاری محرمہ ۲۲ جولائی (س۔ن) مشمولہ مکتوباتِ ماجدی

(جلد اول) ص ۱۴۱

خواجہ عبدالوحید اور رئیس احمد جعفری کے نام ان کے سیکرٹوں خطوط میں جہاں ماجد نے تفسیر ماجدی (انگریزی) کی طباعت کے وعدوں و وعیدوں کے باب میں شیخ عنایت اللہ صاحب کی "عنایات" گنوانی ہیں وہیں بعض خطوط (خواجہ عبدالوحید کے نام) میں بہت سے تفسیری نکات اور ترجمہ کے ضمن میں روشن نکات بھی سامنے آتے ہیں۔ صرف چند ایسے مقامات ملاحظہ کریں۔ ان سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ ماجد موزوں مشوروں کو قبول کرنے میں ذرا بھی تاثر نہیں کرتے تھے۔

۱۔ "اللہ شیخ صاحب کے دل میں رجم ڈال دے۔ وہ کم از کم انگریزی کام پر تو فوراً توجہ فرمائیں۔ پتہ کونیکے چار سال اور پتہ کونیکے ۶ سال ہو گئے۔ کسی کے سامنے کیسے تو انسانہ معلوم ہو۔ میری تو آنکھ ایک ایک کے سامنے نیچی ہوئی جاتی ہے۔" ۱۶۳

۲۔ شیخ صاحب معلوم ہوتا ہے اب بھی نہ سہجے۔ پچھلے خط کو سوامینہ، ڈیڑھ مہینہ کے قریب تو ہو گیا۔ دو چار خطوں کے الٹ پھیر میں سال کا سال ختم ہو جاتا ہے۔ برسوں سے یہی تماشا قائم ہے۔ "گریہ یعقوب" کے لیے تو شاید تیار ہی ہو جاؤں لیکن "صبر ایوب" اور عمر نوح کہاں سے لاؤں۔" ۱۶۴

۳۔ "اب انتظار ناقابل برداشت حد تک پہنچ چکا۔ پارہ دوم کو چھپے ہوئے سالہا سال ہو چکے۔ اور مسودہ آپ کو پہنچے ہوئے تو پورے پندرہ سال ہو چکے ہیں۔" ۱۶۵

۴۔ "فرعون کو مستشرقین Firaun ہی لکھتے ہیں۔ آپ کو ٹھیک یاد رہا۔ میں نے پہلے یہی اٹار رکھا تھا لیکن بعد کو ڈاکر صدر لقی (صدر شعبہ عربی الہ آباد) کے توجہ دلانے پر یہ خیال آیا

۱۶۳ مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ ۱۹ اگست ۱۹۴۸ (غیر مطبوعہ)

۱۶۴ . . . . . محررہ ۱۸ جولائی ۱۹۴۹ (غیر مطبوعہ)

۱۶۵ واضح رہے کہ تفسیر ماجدی (انگریزی) کی اشاعت کا (تلج کمپنی کے ساتھ) معاہدہ رئیس احمد جعفری کے توسط سے طے پایا تھا، اسی لیے تمام اشاعتی معاملات کے سلسلے میں انہی سے ماجد کی خط و کتابت رہتی تھی۔

۱۶۶ مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری محررہ ۲۳ اپریل ۱۹۵۵ (غیر مطبوعہ)

کہ یہ تو بالکل اُردو تلفظ کے مطابق ہوا۔ عربی میں "عون" کا تلفظ تو واؤ کی آواز بالکل دبا کر ہوگا جو انگریزی حروف میں "aon" نہیں بلکہ "aun" ہی سے ادا ہو سکتا ہے۔ عربی میں توجیب واؤ کسی لفظ کے درمیان آئے گا یہی وہی ہوئی معروف آواز دے گا۔ واؤ مجموعی کی آواز خالص ہندوستانی ایجاد ہے" ۱۶۷

۵۔ "Carrion" کے لیے آپ نے اچھی تینیسہ کی۔ سارے لغات کے حوالے نقل کرنا بالکل غیر ضروری تھے۔ بس محض آپ کا توجہ دلانا کافی تھا۔ میں نے خود بھی دیکھ بھال کر لی۔ بے شک اس لفظ سے "میٹہ" کا مفہوم ادا نہیں ہوتا، آپ بے تامل ایسی ہر جگہ بدل کر Carcase رکھ دیجیے۔ انجیل میں اسی مفہوم میں آیا ہے" ۱۶۸

۶۔ اب اپنے ترجمہ کو ۲۲، ۲۲ سال کے بعد بالاستیعاب جوڑنا پڑا تو حاسیاں اور غلطیاں بہت ہی زیادہ نظر آئیں۔ شرم سے اسے پڑھنے کو جی نہیں چاہتا۔ بعض غلطیوں میں میرے ساتھ سب ہی شریک ہیں۔ مثلاً "قتل" قرآن نے بالکل عام وسیع معنی میں استعمال کیا ہے Kill کے مترادف۔ میں نے اور سب نے ترجمہ Slay کیا ہے وقس علیٰ ہذا۔ ایک لفظ کے ترجمہ میں میں خود مذہذب ہو رہا ہوں۔ صلیبوا (حضرت مسیح کے سلسلہ میں) کا ترجمہ سب نے Crucify کیا ہے حالانکہ قرآن وہاں نفی صرف صلیبی موت ہی سے نہیں بلکہ صلیب پر چڑھانے سے بھی کر رہا ہے اور تصلیب کے لغوی معنی میں تعلق علی الصلیب کے نہ کہ موت علی الصلیب کے۔ اس محدود مفہوم کے لیے کوئی انگریزی لفظ نہیں ملتا ہے۔ اگر پورے فقرے کا یوں ترجمہ کیا جائے تو کیسا رہے:

۱۶۹  
"They neither sent him to the cross nor killed him".

تفسیر، دینی اور فقہی معاملات پر ماجد کی جیسی نظر تھی اس کا اندازہ ان کی متعدد دینی تحریروں سے لگایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح مستشرقین کے اسلامی موضوعات پر کام پر

۱۶۷ مکتوب ماجد بنام خواجہ عبدالوہید محررہ ۱۶، اگست ۱۹۴۲ (غیر مطبوعہ)

۱۶۸ محررہ ۱۲، دسمبر ۱۹۴۲ (غیر مطبوعہ)

۱۶۹ محررہ ۲۲، مارچ ۱۹۴۰ (غیر مطبوعہ)



بھی وہ متعدد دفعہ اظہارِ خیال کر چکے تھے۔ ذیل میں ایک ایسے ہی خط کا اقتباس درج ہے جس سے مستشرقین کے کام کے معیار و منہاج کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اور ماجد کی انصاف پسندی اور توازن کا بھی: "مقالہ کا عنوان پڑھ کر دلی خوشی ہوئی۔ یہ وقت کی ایک بہترین خدمت ہے اگر خوش اسلوبی کے ساتھ بن پڑے۔ فرق مراتب بہر حال رکھنا پڑے گا۔ بعض سو فیصدی متعصب ہیں مارگولیس، جیفری وغیرہ، بعض فہمیت ہیں اور بعض پر حیرت ہوتی ہے کہ اتنا قریب آکر یہ کیسے بہک گئے۔" ۱۹۷۱ء

ماجد نے اپنے بعض خطوط میں، جو غلام رسول نر اور شفقت جیلانی کے نام لکھے، تحلیل نفسی اور نفسیاتِ خواب پر بھی بصیرت افروز گفتگو کی ہے لیکن یہاں تفصیل کا موقع نہیں۔ رام لعل کے نام ایک خط میں (جیسا کہ اوپر بھی متعدد خطوط میں، مثلاً مرصاحب کے نام) ، ماجد نے اپنی عزت گزینی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا، "میں سخت ملاقات چور بلکہ کتنا چاہیے کہ مردم بیزار ہوں۔ مخلصوں، قدر افزاؤں کی کثرت سے عاجز آ گیا ہوں۔ سیاسی، مذہبی، ادبی ہر قسم کے پبلک جلسوں میں سالہا سال سے شرکت ترک کر رکھی ہے (تقریرِ وحدارت وغیرہ کا کیا ذکر ہے۔۔۔) ایک سن تھا جب نئی ملاقاتوں کا دل آرزو مند رہتا تھا۔ اب اس کے برعکس یہ دل سے لگی ہے کہ جاننے والے ہی بھول جائیں۔" ۱۹۷۱ء لیکن ماجد اپنے جاننے والوں کو تمام عمر نہ بھول سکے۔ ان کی عزت گزینی کی تلافی ان کے بے شمار خطوط نے کر دی ہے جو اپنے اندر ان کے علمی، نفسی، ذہنی اور قلبی تموجات کا ایک بہت بڑا سرمایہ لیے بیٹھے ہیں۔

### فضل ششم: عبدالماجد دریا بادی بحیثیت شاعر

ماجد کے متنوع اور وسیع نثری کارناموں کے مقابلے میں ان کا شعری سرمایہ بہت قلیل بلکہ اقل کے حدود میں داخل ہے۔ لیکن شاعری کا یہ قلیل سرمایہ بھی ایسا نہیں جسے کلیتہً نظر انداز کیا جاسکے۔ ان اشعار میں کہیں کہیں بے ساختہ پن اور جذباتِ قلبی کی تیز دھماکے۔

۱۹۷۱ء مکتوب، ماجد بنام ظفر علی قریشی، محررہ ۲۶ مئی ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)

۱۹۷۱ء مکتوب، ماجد بنام رام لعل، محررہ ۲۵ فروری ۱۹۶۲ء (غیر مطبوعہ)

شاید یہی وجہ ہے کہ اکبر الہ آبادی جیسے باکمال حکیم شاعر نے بھی ماجد کو ان کی غزلوں پر گلابے لگا ہے داد دی، اگرچہ اس داد میں حوصلہ افزائی کا عنصر غالب تھا۔ ماجد کے مختصر دورِ شاعری کو تو بس ع جھونکا ہوا کا تھا ادھر آیا ادھر گیا، سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

ان اشعار کا نوری محرک وہی جذبہ تھا جو ”چنانکہ افتد ودانی“ کے سلسلہ ازلی سے عبارت ہے لیکن ماجد کی محبت ناکام نہیں کامیاب تھی اور کامیاب بھی اس درجے میں کہ انھوں نے جسے چاہا اسے بالآخر اپنے جہالہ عقید میں لے آئے۔ لیکن عاشقی کو قیدِ شریعت میں لانے کا ایک بڑا نقصان یہ ہوا کہ شعر کی دیوی ان سے روٹھ گئی۔ گرتے پڑتے وہ ایک ڈیڑھ سال تک مزید شعر کہتے رہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ بڑی یا کم از کم اچھی شاعری تو اندر کے اُجاڑ پن کے نتیجے میں جنم لیتی ہے جبکہ یہاں معاملہ اس کے برعکس تھا۔ شاعری کے اس پہلے دور کو ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۸ء کا دور قرار دیا جاسکتا ہے اور اس عرصے میں ماجد نے تمام تر غزلیں کہیں جو ان کے ڈرامے ”ژود پشیمان“ میں شامل ہیں جبکہ تین غزلیں ان کے ایک دوسرے نامقام ڈرامے ”بدرشت“ میں ملتی ہیں۔ ماجد کا دوسرا دور صرف چند نعتیہ غزلوں پر مشتمل ہے جو انھوں نے ۱۹۲۳ء یا اس کے بعد کچھ عرصہ تک کہیں۔ یہ دوسرا دور اصل میں ان کے تشکیک سے تصدیق تک کا دور تھا۔ اب وہ ظن و تخمین کی دُنیا سے نکل آئے تھے اور نورِ ایمان اور عشقِ رسولؐ سے سامانِ صد ہزار گلستاں کیے ہوئے تھے۔ بہر حال ان کی غزلیں ہوں یا نعتیں یہ قلیل ہونے کے باوجود ان کی وارداتِ قلب کی عماتر ہیں اور خالی خولی رسمیت شاعری نہیں ہیں۔

ع ج غزل کہتے تھے ہوتی تھی سر امر حالی

ان کی غزلوں اور نعتیہ غزلوں پر مشتمل بیس صفحے کا ایک مختصر مجموعہ حکیم عبدالقوی دریا بادی نے ماجد کی وفات کے بعد ”تغزلِ ماجدی“ (۱۹۷۵ء) کے نام سے شائع کیا ہے۔ لیکن ان کی غزلوں پر مرتبہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں اس بات کا علم نہیں تھا کہ ماجد نے ”ژود پشیمان“ کے علاوہ ایک اور مختصر اور نامکمل ڈرامہ ”بدرشت“ کے نام سے بھی لکھا تھا جو ”الناظر“ کے یکم اپریل، ۱۹۱۷ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس مختصر سے ڈرامے میں بھی ماجد کی تین غزلیں شامل ہیں جو مرتب

کے علم میں نہ ہونے کے باعث زیرِ نظر مجموعے میں شامل نہ ہو سکیں۔ البتہ ”زودِ پیشیاں“ اور معارفِ را عظم گڑھ میں شائع ہونے والی غزلیں زیرِ نظر مجموعے میں شامل کر لی گئی ہیں۔ یہ غزلیں ماجد نے ناظر کے قلمی نام سے لکھی تھیں جس طرح مرزا ہادی نے نادل تصنیف کرتے ہوئے رسوا کی نقاب اوڑھ لی تھی اسی طرح ماجد نے ”زودِ پیشیاں“ لکھتے وقت ”ناظر“ کا قلمی نام اختیار کیا تھا۔

ماجد نے آپ بیتی میں ایک مختصر باب اپنی شاعری پر بھی باندھ لیا جس کا عنوان انھوں نے ”شاعری یا تنگ بندی“ رکھا ہے۔ اس باب کے چند مختصرات یہاں نقل کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس سے ماجد کی شاعری کے پس منظر سے آگاہی ملتی ہے۔ پھر ان مختصرات کے پیش کرنے سے ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ”تصنیف یا مصنف نیکو کند بیان“ اگرچہ یہ پوری طرح درست نہ سہی پھر بھی مصنف یا شاعر کا نقطہ نظر تو بہر حال سامنے آجاتا ہے جو تصنیف پر نظر ڈالنے میں کسی قدر معاون ہو سکتا ہے، ماجد لکھتے ہیں:

”شاعری کیسے یا تنگ بندی اس کا تصور ثابت ضبطِ بچپن ہی سے سر میں سما یا ہوا تھا۔۔۔ نو دس سال کا سن ہوگا کہ گھریلو تعلیم کے لیے جو مولوی صاحب رہے تھے انھوں نے ایک نتھے سے مشاعرہ کی طرح ڈالی۔ ایک چیرا سی کو پکا کر ”دہشت“ بنا دیا، دوسرے سپاہی کو تخلص ”دہشت“ عنایت کیا اور کچھ تخلص میرا بھی رکھ دیا۔ خود ہی اگلی سیدھی نظیں ہم سب کی طرف سے کہہ دیتے اور ان تنگ بندیوں میں جو سب سے بہتر ہوتی وہ مجھ سے پڑھوا دیتے۔ میں خوب کراہ کر اُسے پڑھ دیتا۔“

آگے چل کر ماجد نے نسبتاً تفصیل سے بتایا ہے کہ ذرا اور ہوش سنبھالا تو دیوانِ حالی مطالعے کو ملا اور ”کلامِ حالی سے تھوڑی بہت مناسبت اسی زمانے سے ہو گئی“ پھر ”ریاض الاخبار“ میں کلامِ حالی پر تنقید و تعریف اور رسمِ خیر آبادی کا نگین نامی گلستہ نظر سے گزرنے لگے۔ اسکول کے زمانہ میں غالب، میر اور داغ سے خوب آشنائی رہی۔ حسرت کا ماہنامہ ”اردوئے معلیٰ“ بھی پیش نظر رہنے لگا۔ سینٹا پور کی شیعہ مجالس نے شعر سے مزید مناسبت پیدا کر دی۔ پھر کالج آکر ”معرکہ مشر و چلبست“ سے دلچسپی پیدا ہوئی اور ایک صاحب کی بھج

کہہ ڈالی جو نہ صرف بے تنگی تھی بلکہ بے وزن بھی۔ کچھ سال بعد جب شبلی کی مجلس میں رسائی ہوئی تو شعر سے گہری مناسبت پیدا ہو گئی۔ ان کی وفات کے بعد اکبر الہ آبادی سے مستقل قلمی اور کسی قدر واقعی صحبتیں رہیں۔ ماجد کے خیال میں ”شبلی اگر شعر کے ظاہر کے بمقہر تھے اور اس کے ادبی حسن و صناعت کے، اس کے آرٹ کے پرکھنے والے تو اکبر اس کے معنی کے مصوّر تھے۔ اس کے جمال معنوی کے روشن گر۔ ان کی زبان سے ان کے شعر سن کر پہلی بار یہ بات سمجھ میں آئی کہ شعر معنوی حیثیت سے کتنا بلند و پُر معرفت ہو سکتا ہے۔“ ۱۷۷

”۱۹۱۳ء ہی تھا کہ خود بھی غزل گوئی شروع کر دی۔ تازہ و جائز عشق اپنی منگیتر سے پیدا ہو چکا تھا۔ اس نے محبت کے شاعرانہ جذبات کو بیدار کر دیا اور میں دیکھتے ہی دیکھتے غزلوں پر غزلیں کہنے لگا۔ یوں متقدم تو میں سب شاعروں سے بڑھ کر غالب کا تھا مگر حوصلہ ان کے رنگ میں کہنے کا کبھی نہ ہوا۔ کچھ گری پڑی کہ شش تقید کی اگر کی تو مومن اور حسرت موبانی ہشیفتہ و داغ، ریاض و عزیز کی اور غزلیں جو کہیں وہ زیادہ تر انہی دونوں کی زمینوں میں“ ۱۷۸

اس زمانے میں ماجد نے اپنی غزلیں بغرض اصلاح اکبر الہ آبادی کو بھیجنا شروع کیں اور اکبر نے ان پر اپنے حوصلہ افزا خیالات کا اظہار کیا۔ پہلی غزل جو اکبر کی خدمت میں بھیجی گئی وہ تھی جس کا ایک شعر متفرق اشعار کے زیر عنوان ”تغزل ماجدی“ کے آخر میں درج ہے، شعر یہ ہے،

۵ رہی ہر چند عقل صبر آموز نہ گئیں بے قراریاں نہ گئیں

اسی شعر کی اکبر نے خاصی داد دیتے ہوئے لکھا تھا: ”آپ کی غزل دیکھ کر بہت خوش ہوا۔ یہ شعر تو ہر اعتبار سے سانچے میں ڈھلا ہوا ہے۔ رہی ہر چند۔۔۔ الخ۔ کیا خوب کہ ہے۔ آپ انشاء اللہ بڑی باطنی ترقیاں حاصل کریں گے۔“ ۱۷۹

ماجد نے جو دوسری غزل بغرض اصلاح اکبر کی خدمت میں روانہ کی اس کا مطلع تھا،

جاننا زبوں کو ضبط سے تعبیر کر چلے تم یہ تو خوب عشق کی توقیر کر چلے

اس پر اکبر نے انہیں لکھا: ”آپ کی غزل دیکھ کر تعجب ہوا اور زیادہ خوش ہوئی۔ تعجب اس بات

۱۷۷ ”آپ جیتی“، ص ۲۲۱، ۱۷۸ حوالہ سابق، ص ۳۲۱

۱۷۹ خطوط مشاہیر، بار دوم، ص ۶۳، ۶۴

کا کہ ابتدا ہی میں ایسے کھرے شعر آپ کہنے لگے۔ تعجب میں کمی اس لیے کہ اچھی نظر تو سمجھ اور علم نے آپ کی طبیعت کو معنی کا عمدہ سانچا بنا دیا ہے۔ نقص و زیادت کو دخل نہیں۔ خوشی اس بات کی کہ ان خیالات کو میں نے پسند کیا۔ طریقہ و اظہار بھی خوب ہے۔ شاعری، پالی گس، اخلاق، عمل فلسفہ سب کی جھلک ہے، رکاکت سے خالی۔۔۔۔۔ غالب زبان شوق۔۔۔ الخ بہت ہی زیلع ہے۔ یہ کیا ہوا۔ الخ میں بھی معلوم سے نامعلوم کی طرف کیا لطیف صعود ہے۔ حیران ہو۔۔۔ الخ وجد آفریں شعر ہے۔ میرے بھی دل کو۔۔۔ الخ "بھی" میں کیا بلاغت ہے۔ ماشاء اللہ چشم بد دور۔ الغرض سب شعر کم و بیش اچھے ہیں۔ اب رہی زبان و طرز بیان، اس میں کوئی نقص نہیں البتہ انزائشِ حُسن کی گنجائش ہے۔ طبیعت کا نشوونما خود اس کو پیدا کرے گا جب عام معنی کے استغراق سے طبیعت آسودہ و بے فکر ہو کر حُسن صورت کا مذاق پیدا کرے گی "شہ ۱۹۹۰

ماجد کی شاعری پر اکبر کے دو اور مختصر محاکے ملاحظہ ہوں: ۱۔ "اگرچہ آپ نے تقلیدی فلاسفر نہیں ہیں لیکن شاعری آپ کو زیادہ تر اور بجنٹلی کی طرف لے جائے گی۔ ابتدا کچھ عاشقانہ طرز کا مضائقہ نہیں بلکہ مناسب یہی ہے۔" ۱۹۹۰

"آپ کی غزل اور داغ کی غزل پر انشاء اللہ مفصل ریویو کر کے آپ کو لکھوں گا یا آپ سے کہوں گا تاکہ وجہ ترجیح آپ کو معلوم ہو۔" ۱۹۹۰

اکبر کو ماجد سے جس قدر محبت اور شفقت تھی اس کا تقاضا یہی تھا کہ وہ انھیں کم و بیش ہر غزل پر کھل کر داد دیتے حالانکہ ماجد کی متعدد غزلیں سوائے ایک دو اشعار کے عموماً روایتی اسلوب کی حامل تھیں۔ بہر حال ان کی غزل کے جو چند موضوعات تھے، یہ تھے۔ انکشافِ رازِ ہستی کا ناممکنات میں سے ہونا، انداز و ادا سے گھائل ہونا، عشق سے عبرت آرائی کا سامان کرنا۔ مرگ پناہی، شبِ غم کا سحر نہ ہونا، دعا کا شرمندہ اثر نہ ہونا، نگاہِ سحر فن کا زہر شکن ہونا۔ یہ وہ روایتی مضامین ہیں جو صدیوں سے ہماری فارسی اور اردو شاعری میں بندھے چلے آ رہے تھے البتہ جہاں کہیں ماجد کی غزل میں حالی و شیفتہ کی طرح ایک گہری نفسیاتی

۱۹۹۰ خطوطِ مشاہیر، بار دوم، ص ۶۶ ۱۹۹۰ حوالہ سابق، ص ۱۰۲

۱۹۹۰ حوالہ سابق، ص ۱۲۷

توجہ ملتے ہے، ان کے شعر میں خاصا وزن اور وقار پیدا ہو گیا ہے۔ پھر کہیں کہیں مخدونات نے ان کے شعر کو بلند کر دیا ہے۔ چند ایسے ہی شعر دیکھیے: سے

مجھ کو تو غیرِ غیر سے تمہیں بدگمانیاں  
یہ کیا ہوا کہ آپ بھی شرمکے رہ گئے  
ترکیبِ سیرتِ بشری کچھ عجیب ہے  
یعنی وفا بھی اس جُتِ یہاں شکن میں ہے  
اس قدر محویت معاذ اللہ  
ان کے آنے کی بھی خبر نہ ہوئی

پھر ان غزلوں میں کہیں کہیں بے ساختہ پن نے عجیب کشش پیدا کر دی ہے۔ کہیں کہیں گفتگو کا سالجہ پیدا ہو گیا ہے۔ گویا تغزل کی صحیح شان:

دل یہ کیا جانے کہ شمشیر ہے کیا تیر ہے کیا  
اس کو بسمل کر سے انا زاد ادا نہ رکھا  
نہ ہوئی ہم سے ترکِ خوشے وفا  
ہم نے چاہا کہ جو، مگر نہ ہوئی  
لو دیکھو آ گیا نہ زباں پر کسی کا نام  
مدت سے ہم تھے ضبطِ محبت کیے ہوئے  
جاننا زبوں کو ضبط سے تعبیر کر چلے  
تم یہ تو خوب عشق کی توقیر کر چلے

ماجد کا دوسرا دور نعتیہ غزل گوئی کا دور ہے۔ لیکن ان نعتوں میں اسلوب کے اعتبار سے کوئی ندرت نہیں البتہ ان کی غزلوں کی طرح یہ نعتیہ غزلیں بھی ان کی صداقت اور سچی واردات سے بہرہ ور نظر آتی ہیں۔ دس سال کی تشکیلی سرابِ گردی کے بعد بالآخر انھیں حضورِ اکرمؐ کے دامنِ دولت ہی میں پناہ ملی، سے

اک عمر کی گراہی، اک عمر کی سرتابی  
جز تیری غلامی کے آخر نہ مفر پایا  
حکمت کا سبق چھوڑا، عورت کا طلب چھوڑی  
دنیا سے نظر پھیری سب کھوکھے تجھے پایا

حکمت کا سبق کیوں چھوڑا اس کا جواب اقبال کے ایک شعر میں کس خوبصورتی سے آ گیا ہے،  
حکمت و فلسفہ کراست گراں سیر مرا  
خضر من از سرم ایں بازرگاں پاک انداز

یہ جتنی آپ میری اقبال کی بے اتنی ہی ماجد کی بھی!

ماجد نے بیشتر غزلیں اور نعتیہ غزلیں اساتذہ کی زمینوں میں کسی جس لیکن ایسے اشعار کو

دیکھ کر میر مونس کا ایک شعر یاد آتا ہے: سے

بھلا تو دے بے جملے اس میں کیا حاصل  
اٹھا چکے ہیں زمیندار جن زمینوں کو

مثلاً غالب کی مشہور غزل مدت ہوئی ہے یا رکو مہماں کیسے ہوئے۔۔۔ الخ میں تقدیر کی تبدیلی کے ساتھ ماجد نے دو شعروں کے سوا باقی تمام شعر چھپسپھپسے ہی نکالے ہیں۔ البتہ لکھنوی روزمرہ نے کہیں کہیں شعر کو سہارا دیا ہے جیسے مثلاً اس شعر میں : ۷

یہ شوق دید ہے کہ چلا میں عدو کے گھر خود داری دُور سے فرصت کیے ہوئے  
اب "فرصت کیے ہوئے" نے شعر میں ایک طرح داری پیدا کر دی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس شعر کو غالب کے اس شعر سے کیا نسبت ہے : ۷

پھر دل طوائف کوئے طاعت کو جلتے ہے پندار کا صنم کہہ دیراں کیے ہوئے  
یا مثلاً اس شعر پر غالب کے اسلوب کا فیضان تو ہے مگر تکلف ہی تکلف ہے : ۷  
بے گانہ وارد رہے کسی کے چلا ہوں پھر سامانِ صد نطقنِ الفت کیے ہوئے  
اس شعر کو غالب کے اس شعر سے کوئی نسبت ہے ؟ ۷

پھر کپڑوں جراثیمِ جراتِ دل کو چلا ہے عشق سامانِ صد ہزار نمکدال کیے ہوئے  
ماجد نے جوہر کی ایک نعتیہ غزل کی زمین میں ایک نعتیہ غزل نکالی ہے لیکن کوئی خاص بات بن نہیں پائی سوائے ایک شعر کے۔ پہلے جوہر کی نعتیہ غزل کے چار شعر دیکھیے : ۷  
تہائی کے سب دن ہیں تہائی کی سب راتیں اب ہونے لگیں ان سے خلوت میں ملاقاتیں  
ہر آن تسلی ہے ؛ ہر لحظہ تشفی ہے ہر وقت بے دلجوئی ہر دم ہیں مداراتیں  
معراج کی سی حاصلِ سجدوں میں بے کیفیت اک فاسق و فاجر میں اور ایسی کراماتیں  
بے مایہ سی لیکن شاید وہ بلا بھیجیں بھیجی ہیں درودوں کی کچھ ہم نے بھی سوغاتیں  
ماجد کی اس زمین میں نعتیہ غزل میں بس ایک شعر بہت خوب ہے :

غم خواریِ اہمت سے اک آن نہیں غافل ظاہر میں تو ہے پردہ پردہ میں ملاقاتیں  
باقی شعر محض برائے وزن بیت ہیں۔ شاید یہی سبب ہے کہ سید سلیمان ندوی نے معارف میں اسے چھاپنے سے اعراض کیا تھا۔ ۱۸۱

بہر حال شعر گوئی ماجد کے لیے ایک لمحہ گزراں تھی اور اس لمحہ گزراں میں انھوں نے چند شعر بہر حال ایسے نکالے جو ہمارے حفاظے کا ساتھ دے سکتے ہیں۔

### فضل ہفتم : عبدالماجد دریابادی بحیثیت ڈرامہ نگار

جس طرح ماجد نے ایک مدت تک اپنی شعر گوئی کو اخفا میں رکھا اسی طرح انھوں نے اپنی ڈراما نگاری کا تذکرہ بھی کم ہی لوگوں سے کیا ہے۔ آپ بیٹی میں انھوں نے اپنے ڈرامے "زود پشیمان" کا ذکر کیا ہے لیکن اس بچے میں گویا اب اس کتاب کا انساب اپنے ساتھ انہیں گوارا نہ تھا۔ جب جواہر لعل نر دیونیورسٹی کے استاد ڈاکٹر محمد حسن نے ان سے ان کے "زود پشیمان" (۱۹۱۷ء) کو شیخ کرنے کی اجازت مانگی تو ماجد نے اس پر کسی خوشی کا اظہار کرنے کے بجائے اظہارِ حیرت کیا اور ۱۴ مئی ۱۹۵۶ء کو جواباً لکھا: آپ کا خط پا کر آپ کی ستم نظریں کا قائل ہو گیا۔ تھیسٹر کو فروغ دینے کی کوشش میں ترغیب و تحسین کی توقع مجھ دیا تو سی ملا مدیرِ صدق سے ع عشق و مزدوری عشرت گہِ خسرو کیا خوب!

"زود پشیمان بالکل نوعمری کی تصنیف ہے اور وہ بھی بڑی حد تک قلم برداشتہ۔

شیکسپیر کا نشہ اس وقت سوار تھا اور دو چار کتابیں فن پر اگلی سیدھی پڑھ ڈالی تھیں۔"

"اب اگر کتاب پر نظر ثانی کروں تو پچاس فیصدی بدل ڈالوں۔ ایسی کتاب کو آپ یاد ہی کیوں دلاتے ہیں جس کے ذکر ہی سے شرمندہ ہوا جاتا ہوں۔" ۱۹۷۲ء

ماجد نے گورنمنٹ کالج فیصل آباد کے استاد پروفیسر ذوالفقار سخاری کے نام اپنے ایک مکتوب میں بھی اس ڈرامے کا ذکر کیا ہے۔ اگرچہ اس میں مذکورہ ڈرامے کی قسط و اشاعت کا سن درست نہیں لکھتے ہیں:

"ایک نئی چیز آپ کو بتا دوں جو آپ کے علم میں نہ آئی ہوگی۔ اپنی نوعمری کے زمانے میں میں نے ایک ڈراما "زود پشیمان" لکھا۔ ماہنامہ الناظر لکھنؤ میں ۱۹۱۵ء میں قسط و اشاعت رہا۔"



ڈرامہ نگاری اس وقت متانتِ علم کے منافی تھی۔ اپنا نام چھپا کر محض تخلص "ناظر" بنا پڑا تھا۔ ۱۸۳۱ء

مذکورہ بالا خط میں ماجد نے "زود پیشیاں" کے "الناظر" میں شائع ہونے کا ستمبر ۱۹۱۵ء درج کیا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ اس ڈراما کی پہلی قسط ماہنامہ الناظر میں جون ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی۔ اور پھر تو اتر سے کئی قسطیں شائع ہوئیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ڈاکٹر محمد حسن اور ذوالفقار بخاری صاحبان کے نام خطوں اور "آپ بیٹی" میں ماجد نے محض اپنے ایک ڈرامے "زود پیشیاں" کا ذکر کیا ہے اور کچھ اس طرح گویا انھوں نے دوسرا کوئی ڈراما نہیں لکھا جبکہ انھوں نے "زود پیشیاں" کے علاوہ "بدرشت" کے نام سے بھی اس کے بعد ایک ڈراما لکھنا شروع کیا تھا جو بوجہ مکمل نہ ہو سکا لیکن جس کی ایک قسط ماہنامہ "الناظر" ہی میں اپریل ۱۹۱۶ء کو شائع ہوئی۔

آج سے تقریباً ایک ڈیڑھ صدی پہلے مہذب مسلم معاشرے میں ڈراما تھیٹر اور ٹونگی وغیرہ کو عزت کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا اور یہ صورتِ حال بیسویں صدی کے اوائل تک قائم رہی۔ اگرچہ اس تمام دور میں ڈرامے لکھے اور سٹیج کیے جاتے رہے لیکن مسلم معاشرے کے قلب میں نہ اتر سکے، "مولانا نذیر احمد نے توبۃ النصوح میں حکیم کی جن کتابوں کو سوغتی اور دریدی قرار دیا ہے ان میں فسادِ عجائب، گل بکاؤلی، آرائشِ محض، شبنوی میر حسن، مضحکاتِ نعمت خاں، منتخب غزلیات چرکس، ہزلیاتِ جعفر نڈل، قصائدِ بھویہ رفیع سودا، دیوان جان صاحب، ہمارا دانش، دریا تے لطافت (میر انشا) اور کلیاتِ رند وغیرہ کے ساتھ "اندر بکھا" بھی شامل ہے۔ اندر بکھا اور دوسرے ناولک عوام میں جس قدر مقبول تھے خواص میں اسی قدر مقبول و مردود۔ ۱۸۳۱ء

خواص میں ڈراموں اور ناولکوں کے نام مقبول ہونے کا سبب یوں تو ان ڈراموں میں

۱۸۳۱ء مکتوب ماجد بنام ذوالفقار بخاری حرقہ، ۲۷ اپریل ۱۹۶۲ء، (غیر مطبوعہ)

۱۸۳۲ء محمد اسلم قریشی، ڈرامائی نظریے اور تکنیک کی روشنی میں اردو ڈرامے کا جائزہ (مقالہ

پائی جانے والی فحاشی عربیانی اور بازاریت بھی قرار دی جاسکتی ہے جو تھیٹر کے تماش میں گروہ کے بگڑے ہوئے مذاق کی تسکین کے لیے روارکھی جاتی تھی، لیکن ان کے نامقبول ہونے کے جن مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی اسباب سے محمد حسن عسکری اور ڈاکٹر سید عبداللہ نے بحث کی ہے وہ نہایت چشم کشا ہے اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ڈرامے کا مذہبی عقائد سے گہرا تعلق ہے اور یہ خالص توحید پرست معاشروں میں پھیل پھول نہیں سکتا کیونکہ ایسا معاشرہ جیتوں کی رنگارنگی کو قبول نہیں کرتا۔ ڈرامے کے لیے تو بقول ٹریڈ (Gide) یونان کی سرزمین موزوں تھی جہاں ہرجیت کے لیے ایک دیوتا مقرر تھا۔ انہی جیتوں کے لیے لاگ تصادم سے ڈرامائی جذبات پیدا ہوتے تھے۔<sup>۱۵۵</sup> جبکہ سید عبداللہ کے بقول اقبال نے اگر ایک جگہ ڈرامے کو "کاروبارِ لات و منات" کہا ہے تو یہ محض ان کا تاقرائی اظہار تھا اور نہ اس اعتراض میں کوئی جان ہے کہ وہ جمالیاتی فلسفے کے اچھے طالب علم نہ تھے بلکہ خود معاشریات کے بہت سے عالموں نے ڈرامے کی اس بنیاد پر مخالفت کی ہے کہ حقیقی زندگی میں انسان کے افعال ڈرامے سے مختلف ہوتے ہیں۔ بے شک زندگی اور تھیٹر میں جزوی مماثلت ہے، مگر زندگی تھیٹر نہیں امتحان گاہ ہے۔ سید صاحب نے ان قابل قدر خیالات کا اظہار اپنے مضمون "کچھ تمثیل کے بارے میں بحوالہ فکر اقبال" (مطبوعہ فنون ۱۹۷۷ء) میں کیا تھا۔ اسی طرح ماجد کے نام اپنے ایک خط میں سید سلیمان ندوی نے بھی ڈرامے کو ایک "ملعبہ" قرار دیا ہے جو مختلف معائب کا مجموعہ ہے۔<sup>۱۵۶</sup>

ماجد کو صنفِ ڈراما سے ابتدا ہی سے دلچسپی تھی۔ اپنے زمانہ طالب علمی ہی میں انہوں نے ڈراموں میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا بلکہ ایک دو ڈراموں کو بعد ازاں انہوں نے انگریزی سے اردو میں ترجمہ بھی کیا جس کی تفصیل ہم پہلے باب میں بیان کر آئے ہیں۔ اپنے سفر نامہ بیسی میں ایک جگہ اپنے اداس شباب کے زمانے کو یاد کرتے ہوئے ڈرامے اور تھیٹر سے اپنی

<sup>۱۵۵</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے محمد حسن عسکری کا مضمون "ہمارے یہاں ڈرامہ کیوں نہیں"

مشمولہ "ستارہ یا یاد بان" ص ۱۷۷-۱۸۳

<sup>۱۵۶</sup> دیکھیے مکتوباتِ سلیمانی (جلد اول)، ص ۴۲

دلچسپی کو بھی نہیں بھولے: "مئی ۱۹۱۵ء میں جب آزاد خیالوں کے ساتھ بمبئی میں ایک سہفتہ ہوٹلوں میں رہنا ہوا تھا تو شیکسپیر اور دوسرے مغربی ڈرامہ نویسوں کے عشق میں کیسی تلاش تھیٹروں اور پہلے ہاؤسوں کی رہتی تھی اور وقت عزیز کا کتنا بڑا حصہ انہیں خرافات میں گزارنا تھا اور عین اسی کو اقتضا، علم و دانش سمجھا جاتا تھا۔" ۱۹۱۵ء

بہر حال جس شے کو وہ ایک زمانے میں عین فخر سمجھتے تھے فکری قلبِ ماہیت کے بعد وہی چیز ان کے لیے باعثِ ننگ ٹھہری تھی۔ شاید اسی لیے حکیم عبدالقوی کو یہ سو ہوا کہ ماجد نے اپنے ڈرامے "ژود پشیمان" کو اپنی فہرست تصانیف سے خارج قرار دے دیا تھا ۱۹۱۵ء حالانکہ واقعتاً ایسا نہیں۔ اس کا ثبوت ان کا محمد عتیق الرحمن ایم اے علیگ کے نام ایک خط مورخہ ۱۳ اگست ۱۹۲۲ء سے ملتا ہے جس میں ان کے ایک استفسار کے جواب میں انھوں نے لکھا تھا، "میں نے اپنی کسی اور کتاب کو نہیں صرف "فلسفہ اجتماع" کو اپنی فہرست تصانیف سے خارج کیا ہے۔ اس میں متعدد باتیں ضلالتِ صریح کی آگئی ہیں۔" ۱۹۱۵ء

ہم عرض کر آئے ہیں کہ "ژود پشیمان" یکم جون ۱۹۱۶ء سے ماہنامہ الناظر میں قسط وار شائع ہوتا شروع ہوا۔ پہلی قسط کی اشاعت کے ساتھ ایڈیٹر الناظر کا ایک مفصل نوٹ بھی شائع ہوا تھا۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے اس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے: "اب ہمارے ایک لائق دوست مسٹر "ناظر" نے ان اصلاحی تجاویز کی بنا پر جو موجودہ ڈراموں کے متعلق ان کے ذہن میں تھیں، ایک ڈراما لکھا ہے جس میں اپنے خیال کے مطابق انھوں نے ان تمام معائب کو دفع کرنے کی کوشش کی ہے جو رائج الوقت ڈراموں میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں اور اس غرض سے کہ پبلک کے رجحان کا اندازہ ہو سکے، اسے الناظر کی وساطت سے اربابِ نظر کے مطالعہ کے لیے پیش کیا ہے۔ اگر تعین یافتہ اصحاب کی معقول تعداد نے اس کو پسند کیا اور کم سے کم سو درخواستیں خریداری کی موصول ہوئیں تو پھر اسے کتابی صورت میں شائع کر کے کسی کمپنی سے ایکٹ کرانے کی بھی کوشش کی جائے گی۔" ۱۹۱۵ء

۱۹۱۵ء "سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر" ص ۲۸۱، ۲۸۲ء ۱۹۱۵ء دیکھیے "تغزلِ ماجدی" ص ۳

۱۹۱۵ء تعمیر حیات (گھنٹو)۔ ۲۵ دسمبر ۱۹۱۵ء، ص ۱۳، ۱۹۱۵ء الناظر، یکم جون ۱۹۱۶ء، ص ۲

ماجد نے جس زمانے میں یہ ڈراما لکھا وہ ان کی ٹھیٹھے مادہ پرستی اور بے لچک عقل پرستی کا زمانہ تھا لیکن چونکہ عین اسی زمانہ میں انھیں اپنی ایک عزیزہ سے محبت ہو گئی تھی جو بعد میں ان کے نکاح میں آئیں، اس لیے اس عقل پرستی کے دوش بدوش جذبات کی شوریدہ لہری بھی سر اٹھانے لگی تھی۔ ماجد کا یہ ڈراما انہی جذباتِ محبت کی ایک یادگار ہے۔ ماجد کا یہ رومانی و اصلاحی ڈراما بظاہر ایک ایسے موضوع پر ہے جس میں کوئی جدت نہیں یعنی ”بے جوڑ شادی“ زبردستی اور قلم کے بھیانک نتائج“ لیکن ماجد نے اپنے مکالمات اور ڈرامائی اُتار چڑھاؤ سے اس میں بہر حال اتنی جان پیدا کر دی ہے کہ صنفِ ڈراما پر تنقید و تحقیق کرنے والے کم و بیش ہر مصنف نے اس کا ذکر ضرور کیا ہے یا کم از کم ڈراموں کی صف میں اس کا اندماج تو کر ہی دیا ہے۔ جیسے مثلاً ڈاکٹر عبدالعلیم نامی نے اپنی کتاب ”اردو تھیٹر (جلد سوم) میں جناب عشرت رحمانی نے اپنی کتاب ”اردو ڈراما کا ارتقاء“ کے پندرہویں باب میں ماجد صاحب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: ”شعرو نغمہ اور ڈرامے سے خاص شنف ہے۔ مولانا نے اصلاحی انداز میں معاشرتی ڈراما زود پشیاں لکھا جس میں کم سنی کے شادی کے نقائص بڑی خوبی سے تحریر کیے ہیں۔ اس ڈراما کا بھی شیخ سے کوئی تعلق نہ تھا مگر کتابی صورت میں قارئین کی دلچسپی کا معقول سامان ہے اور جدید شیخ کے لیے مناسب ترمیم کے بعد کار آمد ثابت ہو سکتا ہے۔ مکالموں کی برجستگی اور اندازِ بیان خوب ہے۔ مکالمات کس کس طوالت اور خطابت کا رنگ اختیار کر لیتی ہے“ ۱۹۱

۱۹۱ عشرت رحمانی کے اس خیال سے تو کامل اتفاق ہے کہ ”زود پشیاں“ کا شیخ ڈراما سے کوئی تعلق نہیں لیکن ان کا یہ کہنا کہ یہ ڈراما کم سنی کی شادی کے نقائص سے بحث کرتا ہے، درست نہیں۔ یہ ڈراما تو اصل میں شدید مادہ پرستی کے مسلک نتائج کا آئینہ ہے اور اسی شدید زبردستی اور ہوس جانی دہانی نے اس ڈرامے کو بالآخر ”المیہ“ کا رنگ دیا ہے۔ ڈرامے کا پلاٹ مختصر آئیوں ہے:

تو اب باقر حسین اپنی بیٹی حسنی کو زمانہ شیر خوارگی ہی میں اپنے بڑے بھائی نواب

راحت حسین رئیس خلد آباد کے بیٹے مشرف سے منسوب کر دیتا ہے۔ اس بات کی پروا کیے بغیر (اور اپنی تمام تر روشن خیالی اور اصلاح کے دعوؤں کے ساتھ) کہ افراد کی قسمت کا فیصلہ ان کی مرضی اور رضامندی کے بغیر کتنا مہلک ہو سکتا ہے۔ بڑی ہو کر حسنی انگریزی تعلیم حاصل کرتی ہے اور تعلیم اس میں اعتماد اور خود رانی کا جذبہ پیدا کرتی ہے۔ اسی دوران اس کا منگیتر جو جوان ہو چکا ہوتا ہے، طرح طرح کے اخلاقی مفاسد یعنی شراب خوری اور طوائف بازی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ذہننا بھی فائز اور ہونٹوں سے حسنی اس صورت حال سے دل گرفتہ ہے۔ اسی دوران اس کی زندگی میں یوسف داخل ہوتا ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ، مہذب، علم و ادب کا دلدادہ لیکن معاشی طور پر نیا مسودہ اور مشکوک الحال۔ دونوں ایک دوسرے سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ اس صورت حال کا جب نواب راحت حسین کو پتہ چلتا ہے تو وہ طرح طرح کے کینہ حربے استعمال کرتا ہے اور بالآخر حسنی کو یوسف سے متنفر کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور اپنے انگلستان جانے کا سامان بنا کر فوراً اپنے بیٹے سے اس کی شادی کر دیتا ہے۔ شادی کے بعد کھلتا ہے کہ مشرف، خراب نریش اور عیاش تو تھا ہی ساتھ ہی ساتھ ساٹھ ہزار روپے کی خطیر رقم کا مفروض بھی ہے جو تمام جوہلی اور جائیداد بیچ باج کر بھی ادا نہیں ہو سکتی۔ ادھر شادی کے ایک دو روز بعد ہی مشرف غائب ہو جاتا ہے اور ایک مذہبی کے کوٹھے پر ایک قیب کو قتل کرنے کے الزام میں گرفتار کر لیا جاتا ہے۔ ادھر یوسف کو جب حسنی کی شادی کی اطلاع ملتی ہے تو وہ ریوالورتانے اس کے گھر پہنچتا ہے اور اس سے اس کی بے وفائی کا سبب پوچھتا ہے۔ صورت حال کے منکشف ہو جانے پر وہ حسنی کو بے گناہ اور معصوم سمجھتا ہے لیکن چونکہ وہ اس کے بغیر زندہ رہنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا اس لیے ریوالور سے خود کشی کر لیتا ہے۔ حسنی اپنے محبوب کے دردناک انجام سے متاثر ہو کر زہم کھاتی ہے اور خود کشی کرتی ہے۔ اسی دوران مشرف کو قتل کے جرم میں پھانسی دے دی جاتی ہے اور اس کی اطلاع داروغہ عین اس وقت نواب باقر حسین کو دیتا ہے۔ اپنی بیٹی اور داماد کی موت کے بعد زندگی اس کے لیے اندھیرا ہو جاتی ہے اور وہ یوسف ہی کے ریوالور سے خود کشی کر لیتا ہے۔ یوں باقر حسین اپنے مزاج کی بحیثیت، زہر پرستی، زود تاثری اور سطح بینی کے نتیجے میں پورے گھرانے کی تباہی کا باعث بنتا ہے۔ ڈرامے کا ڈراپ سین چار اموات پر ہوتا ہے۔ ڈرامے کے نقاد جانتے ہیں کہ ڈراما نگار کی کامیابی صرف اسی وقت ممکن ہوتی ہے جب وہ شروع ہی سے ماحول کی فضا بندی اور واقعات کی رفتار ایسی رکھے کہ قاری تیز دیم اور کشمکش میں گرفتار رہے لیکن کرداروں کا ارتقا سراسر فطری ہو اور وہ ڈراما نگار کے

ہاتھ میں بے جان پتلیاں نہ ہوں، ہاں تقدیرِ نگوینی کے آگے عاجز ضرور ہوں۔ اس کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو سکتا ہے کہ نوابِ راحت حسین ہدایت اللہ کی اس تقریر کے جواب میں جو اس نے ولادت کے ساتھ ہی سگانی کی رسمِ قبیح کے خلاف کی تھی، کہتا ہے کہ ”مجھے منشی حیدر حسین ننگی کی بات پر دل سے اعتقاد ہے۔ بارہا آزمایا ہمیشہ ان کے کام رکنا کو سچا پایا۔ اچھے اچھے پنڈت ان کا نوبہ مانتے ہیں۔ انھوں نے اس نسبت کے واسطے یہی ساعتِ سعید بتائی تھی۔“

جبکہ بعد کے حالات اس ”ساعتِ سعید“ کا تار و پود بکھر دیتے ہیں۔

جہاں تک کردار نگاری کا تعلق ہے، ماجد نے یوسف (ہیرو)، ہسنی (ہیروئن)، پروفیسر گھوش اور خصوصاً ماٹراسے بیٹی کے کرداروں کو خوب فنکارانہ طریقے سے گوندھا ہے۔ دوسرے سین میں یوسف کا ظور ہوتا ہے جبکہ تیسرے سین میں ہسنی ظاہر ہوتی ہے، لیکن دونوں اپنی شخصیت کے تجاذب کے باعث قاری یا ناظر کو فوراً اپنی جانب کھینچتے ہیں۔ پھر ان دونوں کرداروں کو جس باطنی کشمکش میں گرفتار دکھایا ہے وہ بھی انسانی نفسیات سے ماجد کی گہری آشنائی کا ثبوت مہیا کرتا ہے۔

اس ڈرامے سے جہاں زر پرستی کے بھیا تک انجام اور بچپن کی سگانی کے لٹکے نتیجے کو آجا کر کیا گیا ہے وہیں ضمنیاً بھی پتہ چلتا ہے کہ مردوں کی سخت حاکمیت کے نتیجے میں عورتوں کا طبقہ ریاکاری اور غلط بیانی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اس میں لکھنوی معاشرے کے کھوکھلے پن کو بھی نشاندہ طنز بنایا گیا ہے جو تیسرے درجے کی رعایتِ لفظی، تعلق اور ضلع کا اسیر ہو گیا تھا۔ پھر اس سے حاکم و محکوم کی نفسیات بھی آشکار ہوتی ہے۔

”زود پشیمان“ کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوتا ہے اس میں بعض حقائق تو ایسے ہیں جو خود ماجد کی آپ جی معلوم ہوتے ہیں۔ ڈرامے کا یوسف خود ماجد کی شخصیت کا شنی لگتا ہے اور ہسنی ان کی بیگم (عفت النساء) کی ہم زاد۔ یوسف کی علمی دلچسپیوں کی جو تفصیل ان اوراق میں ملتی ہے، اس کے جس انداز کے منطقی مباحث پر مبنی مکالمے ان اوراق میں بھلکتے ہیں، یہ خود ماجد کی اپنی شخصیت کے جوہر تھے۔ پھر ہسنی کو ایک بے حد امیر گھرانے کی لڑکی بتایا گیا ہے اور یہ حال

ماجد کی کسرال کا تھا۔ جس طرح یوسف حسنی کی محبت میں گرفتار ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے اور اس کے معاشرتی تفاوت کی وجہ سے تذبذب اور کشمکش کا شکار نظر آتا ہے یہی کیفیت شادی سے پہلے ماجد کی تھی۔ سب سے اہم اشارہ اس ضمن میں وہ منظر ہے جہاں خدمت گار یوسف کو بلانے آتا ہے اور اس سے التجا کرتا ہے کہ وہ براہ کرم حسنی کا بذریعہ مسمر بنیم علاج کریں کیونکہ وہ شدید سردرد میں مبتلا ہے۔ علاج کے یہی چند لمحے اچانک محبت کا مقدمہ بن جاتے ہیں۔ خود ماجد بھی مسمر بنیم کی خوب ریاضتیں کیے ہوئے تھے اور ایک خادمہ کے بلانے ہی پر شیخ یوسف الزماں کے گھر جا کر ان کی بیٹی کا علاج کرتے کرتے خود ریاض بن گئے تھے۔ پھر جس طرح ماجد کی بیگم محض قبول صورت تھیں ایسا ہی نقشہ اس ڈرامے میں حسنی کا بتایا گیا ہے۔ یوسف اور ماجد میں ایک اور اہم مماثلت دونوں کا مذہب اور متعلقات مذہب سے انکار ہے۔ عین زمانہ شباب کے ماجد کے تشکیکی و الحاد خیالات کا ذکر ہم بیشتر مواقع پر کر چکے ہیں، اب زود پیشیاں کے ”یوسف“ کے خیالات دیکھیے، ”انسان جوں جوں مرتبہ انسانیت میں ترقی کرتا جاتا ہے، اسی نسبت سے اسے جذبات کی قید سے آزاد ہوتے جانا چاہیے۔ دیکھیے انسان کی زندگی حقائق سے کس قدر دور اور وہم پرستیوں میں کس قدر گرفتار رہتی ہے۔ ہوش سنبھالا تو لیجیے عشق و محبت، لیلیٰ و مجنون کے افسانوں سے طبیعت بھلانے لگے۔ کولت کے دن آئے تو یہ درق بھی الٹ دیا۔ اب کیا ہے؟ اب ہمشیت و دوزخ، حور و غلمان، جبرئیل و عزرائیل کے چرچے ہو رہے ہیں۔ غرض ساری عمر اسی خرافات پرستی میں گزرتی ہے۔“ ۱۹۳

بہر حال یوسف اپنی شخصیت میں بہت سے عناصر اور خصائص ماجد ہی کی شخصیت کے سمیٹے بیٹھا ہے۔ اس لیے ایک سطح پر اسے ماجد کا ہمراز کہا جاسکتا ہے۔ ماجد جو زود پیشیاں کے ذکر سے خوش نہیں ہوتے تھے تو جہاں اس کا سبب ڈرامے میں بعض تشکیکی خیالات کی موجودگی ہے وہیں اس کا ایک سبب ان کی محبت کے مطول اور مفصل احوال کے کھل کر سامنے آجانے کا اندیشہ بھی رہا ہوگا۔

ماجد کا یہ کارنامہ کوئی غیر معمولی ادب پارہ نہیں، ایک متوسط درجے کا نثر پارہ ہے، لیکن ماجد کے معاصر اور دوست سید سلیمان ندوی نے اسے اردو میں اپنی نوعیت کا واحد ڈراما قرار دیا تھا اور اس میں شامل ان (ناظر) کی غزلیوں کو عربی و غالب کی ٹنکر کی غزلیں قرار دیا تھا۔

ع ا سے عقل چہ می گوئی ا سے عشق چہ فرمائی؟

ماجد کے اس ڈرامے میں کرداروں کی پیکر تراشی عمدہ ہے۔ کرداروں کے عادات و خصائل کا ماجد نے خاص خیال رکھا ہے اور ان کی تعمیر میں اعمال اور مکالمات سے مناسب مدد بھی لی ہے۔ پھر خود کلامی کے عناصر بھی اس میں شامل کیے ہیں جس سے کرداروں کی کشمکش باطنی کا اندازہ ہوتا ہے۔ داخلی اور خارجی تصادم سے قادی یا ناظر کے تجسس کو بھی میسر کیا ہے اور فتح و شکست اور پیش قدمی و پلٹ پٹی کے مناظر بھی دکھائے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ ان کا کوئی غیر معمولی کارنامہ نہیں۔ ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی نے اردو ڈرامے کے چوتھے دور (۱۹۲۱-۱۹۳۰) کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ زمانہ سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے بہت اہم تھا۔ لیکن تعجب ہے کہ ہمارے اس دور کے ڈراما نگاروں نے ماحول اور معاشرے کے ان بدلتے ہوئے دھاروں پر توجہ نہ کی۔ یہ صحیح ہے کہ آزادی، محبت الوطنی، ایثار و قربانی، سماجی انصاف وغیرہ موضوعات کو ڈرامے کے لیے استعمال کیا گیا لیکن اس دور میں بھی لیالی اور مجنون، آسمانی بلا، ترکی فرشتہ والی ذہنیت حاوی تھی۔ شاید اسی لیے یہ عمدہ خود اپنی شکست کی آواز بن کر رہ گیا۔ آصف مدراسی، دل لکھنوی۔۔۔ دریا حق، دہلوی، شرر لکھنوی، پنڈت برج موہن دتا تریہ کیفی اور مولانا عبد الماجد دریا بادی قابل ذکر ڈراما نگار ہیں۔ ۱۹۵

ماجد کا دوسرا نامکمل ڈراما "بدرشت" بھی "التاخر" ہی میں شائع ہوا۔ "نظر سے خوش گزرے" کے مستقل عنوان کے تحت اس ڈرامے کا ذکر کرتے ہوئے ایڈیٹر التاخر نے لکھا تھا: "ہمارے دوست مسٹر ناظر کا ایک ڈراما "نود پیشماں" کے نام سے سال گزشتہ شائع ہو چکا ہے اور اگرچہ جیسی خواہش تھی ارباب ذوق نے اس کے متعلق توجہ کے

۱۹۳۷ء دیکھیے مکتوبات سلیمانی (جلد اول)، ص ۶۱ میں ماجد کے نام ان کا خط

۱۹۵۷ء ڈاکٹر قمر اعظم ہاشمی، اردو ڈراما نگاری۔ تاریخ و تنقید کی روشنی میں، ص ۳۵



ساتھ اظہارِ خیال نہیں فرمایا، تاہم توقع کے مطابق اکثر حضرات نے اسے پسند فرمایا۔ بدترشت کے نام سے دوسرا ڈراما مضمون صوف نے کھلبے جو اس پرچے کے ساتھ بصورتِ کتاب شائع کیا جا رہا ہے تاکہ آئندہ چل کر علیحدہ چھپانے کی زحمت نہ رہے۔ ڈراما کے مکمل ہوجانے پر مرقہ ان اصحاب کی خدمت میں بھیج دیا جائے گا جو اس کی خواہش فرمائیں گے۔" ۱۹۶۷ء

لیکن بوجہ یہ ڈراما مکمل نہ ہو سکا ذیل میں اس کی اسی ایک قسط کے بارے میں جو ناظر میں شائع ہوئی نہایت اجمال کے ساتھ اظہارِ رائے کیا جاتا ہے۔ اس دوسرے ڈرامے میں بھی ماجد ناظر کی تین غزلیں شامل ہیں لیکن بقابلہ "زود پشیمان" بہت کمزور ہیں۔ یہ بھی معاشرتی و اصلاحی ڈراما ہے اور اس میں کسی محسن حسین کے ایک سابق بہنوئی محمد اکرم کو کیری کیچر کی شکل میں دکھایا گیا ہے جو ٹھیکہ جمانے کے باوجود اپنی بڑی بھانج کے بیوہ ہونے کے چودہ سال بعد اس کے گھر پیغامِ نکاح بھیجتا ہے اور محض ہوسِ زہر پرستی کے سبب کیونکہ ان بیوہ کو جائیداد کا ایک پڑا حصہ مل گیا ہے اور اسے ہتھیانے کے لیے شادی کرنا ایک آسان ہتھیار ہے جسکے موصوف کا بیٹا اور اُلفت آرا جیسی باوقار اور منڈب لڑکی کا ہونے والا شوہر محمود رشوت دہی اور کم علمی کے باعث بدنام ہے۔ اس نامکمل ڈرامے کے مکالمات بہت مچھت اور کرداروں کی شخصیت کے من و عن عکاس ہیں۔ کرداروں میں دلچسپ ترین کردار خود محمد اکرم کا ہے جو غیر سے نمل شعر کہتے ہیں اور اپنا تخلص "چسپق" کرتے ہیں۔ چوتھے سین میں ماجد نے مشاعرہ کے عنوان سے شاعری کی جو سمجھا جانی ہے وہ اپنی دلچسپی میں فرحت کے یادگار مشاعرے ہی کی طرح یادگار ہے اور یہاں ان کی جس مزاح اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔

اس نامکمل ڈرامے کے بعد ماجد نے مزید کوئی ڈراما تو نہیں لکھا لیکن ڈرامے سے ان کی طبعی مناسبت ان کے انشائی اور فلسفیانہ ادب میں ضرور گھل مل گئی اور اسلوب کی نادرہ کاری کا سبب بنی جس کا مفصل جائزہ اس مقالے کے بابِ آخر میں لیا جائے گا۔

## فصل ہشتم: عبدالمجید ریابادی بحیثیت محقق و مترجم

تحقیق کے بارے میں ممتاز محقق رشید حسن خاں نے کہا ہے کہ اسے شرک گوارا نہیں مطلب یہ ہے کہ تحقیق ایک ہمہ وقتی سرگرمی ہے اور اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ محقق اپنی جان کو ایسے روگ بھی لگا لے جن کا تحقیق سے دور کا بھی تعلق نہ ہو۔ تحقیق اصل میں حقائق کی نو دریافت کا نام ہے: "حقائق کی بازیافت تحقیق کا مقصد ہے... اس لیے یہ ماننا ہوگا کہ حقیقت واقعہ (یا اصل شکل) بذاتِ خود موجود ہوتی ہے خواہ معلوم نہ ہو۔ اسی بنا پر یہ بات بھی ماننا ہوگی کہ ایسی باتیں جو تاویل اور تفسیر پر مبنی ہوں واقعات کی مرادف نہیں ہو سکتیں کیونکہ وہ فی نفسہ کسی امر کی اصلی شکل نہیں ہوتیں۔ تعبیرات پر حقائق کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا... یہی صورت قیاسات کی ہے۔" ۱۹۶

تحقیق کے باب میں قدیم مخطوطات و متون کی دریافت ایک ایسے سائنٹیفک اور ہمہ گیر طریق کار کا مطالبہ کرتی ہے جو ہر کہ و سہ کے بس کاروگ نہیں ہوتا۔ یہ کئی پہلوؤں سے تلاش اور تعقیب کا مطالبہ کرتی ہے۔ "کوئی بھی قدیم تحریر جو دستیاب ہوتی ہے اس کی اہمیت کے تین مختلف پہلو ہوتے ہیں یعنی :-

۱۔ اندازِ خط، حرفوں کی ساخت اور املا کے نقطہ نظر سے

۲۔ زبان کے قواعد اور لسانی حیثیت سے

۳۔ واقعات اور مباحث کے سبب

اُردو میں آخر الذکر پہلو کی طرف کسی قدر توجہ کی گئی ہے لیکن پہلی دو حیثیتوں سے تجزیہ اور مطالعہ کا کام اصولی طور پر اب تک نہ ہونے کے برابر ہے۔" ۱۹۷ بہر حال اُردو تحقیق نے اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوجود لبض محقق ایسے پیدا کیے ہیں جنہیں کسی بھی ترقی یافتہ ادب کے محققین کی صفحہ اول میں شمار کیا جاسکتا ہے مثلاً محمود شیرانی، قاضی عبدالودود، مسعود حسن رضوی ادیب، امتیاز علی عرشی، ڈاکٹر نذیر احمد، رشید حسن خاں، مشفق خواجہ اور

۱۹۶ رشید حسن خاں: ادبی تحقیق، مسائل اور تجزیہ، ص ۷

۱۹۸ ڈاکٹر محمد انصار اللہ، معاملات تحقیق مشمولہ شاعر، ہم عصر اُردو ادب نمبر، ص ۷

ڈاکٹر گیان چند جین وغیرہ -

ماجد کا اردو تحقیق اور فن ترتیب میں کوئی ایسا مقام نہیں کہ اس پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت ہو، البتہ ایسا ضرور ہے کہ انھوں نے تحقیق و ترتیب کے باب میں بعض مخطوطات اور خطوط کو ایڈٹ کیا ہے اور ان مرتبہ و متحققہ کتب کی اہمیت سے کسی صورت انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس ضمن میں سب سے پہلے مولانا روم کے ملفوظات کے مجموعہ ”فیہ مافیہ“ اور مصحفی کی شتوی بحر المحبت قابل ذکر ہیں جبکہ ترتیب کے ضمن میں ”تحفہ خسروی“، ”خطوط مشاہیر“ اور ”مکتوبات سلیمانی“ (دو جلدیں) کا نام لیا جاسکتا ہے۔

اسے مولانا روم سے ماجد کی شدید عقیدت کا کرشمہ کیسے کہ انھیں ۱۹۲۰ء میں ریاست رام پور کے سرکاری کتب خانے سے مولانا روم کے ملفوظات پر مبنی مخطوطہ ”فیہ مافیہ“ محض اتفاق سے مل گیا۔ چنانچہ کتب خانہ کے مہتمم سے اس نسخہ کی نقل حاصل کر لی گئی (۱۹۲۲ء) بعد ازاں ۱۹۲۳ء میں ماجد حیدرآباد گئے اور دو مزید نسخے ان کے ہاتھ لگے۔ ایک فوایہ سالار جنگ بہادر کے کتب خانہ سے دستیاب ہوا اور دوسرا کتب خانہ آصفیہ سے۔ گویا ”جس کتاب کا ایک ہی نسخہ ناپید گھجا جاتا تھا جب اس کے تین تین نسخے اللہ کے فضل سے اکٹھے ہو گئے تو کتاب کی اشاعت کا خیال پیدا ہوا اور تینوں نسخوں کا باہمی مقابلہ شروع کیا گیا۔ تینوں میں کتب خانہ آصفیہ کا نسخہ نسبتاً صحیح تر پایا گیا۔ تاہم تینوں میں اختلافات بہت کثرت سے پائے گئے، گو زیادہ تر اختلاف محض جزئی و لفظی نکلے“ ۱۹۹ء

بعد ازاں ماجد نے پروفیسر نکلسن سے اس باب میں خط و کتابت کی تو پتا چلا کہ قسطنطنیہ میں بھی ”فیہ مافیہ“ کا ایک نسخہ موجود ہے۔ نکلسن نے اس نسخہ کی خوبصورت اور بقول ماجد صحیح نقل انھیں مجبوری جو دراصل چار مختلف قلمی نسخوں سے مقابلہ کے بعد تیار ہوئی تھی۔ قسطنطنیہ کے نسخہ کا ماجد کی نگاہ میں کیا پایہ استناد تھا، اس کا اندازہ ان کے ذیل لکے اقتباس سے کیجیے: قسطنطنیہ کا نسخہ۔۔۔ یہی نہیں کہ ہندوستان کے تینوں نسخوں سے کہیں زیادہ صحیح ہے بلکہ ان تینوں میں سے کہیں زیادہ مکمل و جامع بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں جو نسخہ اول بار آیا

اور جس کی نقل وہ رام پور اور حیدرآباد والے تینوں نسخے میں، وہ ناقص تھا اور آخر کا ایک بڑا حصہ اس میں چھوڑ دیا گیا تھا۔ چنانچہ ناظرین اس مطبوعہ نسخے (نسخہ ماجد) کے ص ۱۰۰ کے وسط پر یہ نوٹ ملاحظہ کریں گے کہ وہاں تینوں ہندی نسخے عملاً ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ۲، صفحہ صرف استنبولی نسخوں میں پائے جاتے ہیں۔ نسخہ ماجد نے سب سے زیادہ اعتماد اسی استنبولی نسخہ پر کیا جو نکلسن کا فرستادہ تھا۔ ماجد اس ضمن میں لکھتے ہیں: "استنبولی نسخہ اگر پیش نظر نہ ہوتا تو لاکھ مشقت پر بھی اتنی صحیح اور جامع کتاب ہرگز نہ پیش کر سکتا۔ اور اس استنبولی نسخہ کی دستیابی کے لیے پروفیسر نکلسن کے شکر کے جس قدر الفاظ میں لکھوں، سب کم ہی ہوں گے۔" نسخہ

واضح رہے کہ نکلسن نے ماجد کو جو استنبولی نسخہ بھیجا تھا اس کی اولین تحریک انہیں نسخہ اضعیف سے ہوئی تھی جو ماجد نے انہیں ملاحظہ کے لیے بھیجا تھا۔ نکلسن نے جو ایک مدت تک "فیہ مانیہ" کو "تین ہزار آیات پر مشتمل"، "نثر" کا ایک رسالہ سمجھتے رہے تھے اس دریافت پر بے حد مسرور و متشکر تھے چنانچہ ۱۹۲۳ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی کی صد سالہ تقریب کے موقع پر انہوں نے مستشرقین اور فضلاء نے اسلامیات کے سامنے اس رسالہ سے متعلق اپنا مضمون پڑھ کر سنایا۔ بے محل نہ ہوگا اگر اس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جائے۔۔۔ اس درمیان میں ایک ہندوستانی فاضل مولوی عبدالماجد (دریاباد۔ بارہنکی) میرے علم میں تین نسخے اور لائے (دو استنبولی نسخوں کا علم انہیں حلاج پر میسے نوں کی کتاب سے ہو چکا تھا) جن میں سے ایک کتب خانہ "آصفیہ حیدرآباد کا تھا، ایک سرکاری کتب خانہ رام پور کا اور ایک نواب سالار جنگ حیدرآبادی کے کتب خانہ کا۔ مولوی عبدالماجد کا قصد اس رسالے کے طبع کرانے کا ہے۔۔۔ چند ہفتہ قبل انہوں نے کمال عنایت کتب خانہ آصفیہ والے نسخے کی نقل مجھے بھی عنایت کی تھی۔ میں اس موقع پر بستر ان کی اس عنایت نیز ان کے دیگر اہم خدمات کا جو وہ میرے زیر ترقیب ایڈیشن مثنوی کے سلسلے میں کر رہے ہیں، شکر یہ ادا کرتا چاہتا ہوں۔" نسخہ

نسخہ دریا چہ مرتب "فیہ مانیہ"، ص ۵ نسخہ حوالہ سابق، ص ۵

نسخہ نکلسن، ملفوظات جلال الدین رومی (خطبہ) مشمولہ معارف مئی ۱۹۲۳ء، ص ۳۳۸-۳۳۹

ماجد نے اپنے نسخہ کی تدوین اور تصحیح میں بڑی کاوش کی۔ قرآن و حدیث کی مستعملہ عبارتوں کی تصحیح اور تخریج میں خود بھی کاوش کی اور سید سلیمان ندوی اور عبدالرزاق ملیح آبادی سے بھی مدد لی۔ لیکن اسلوبِ تدوین میں انھوں نے جدید دستور کی، جو اختلافِ نسخ کے ضمن میں چھوٹے سے چھوٹے اختلافِ حتیٰ کہ ایک نقطے اور نشوونے کے اختلاف پر بھی حاشیہ آرائی کر دیتے ہیں، پیروی نہیں کی۔ اور یہ "تھوڑی بہت محنت" انھوں نے "مغرب کے اہل قلم" کے لیے نہیں بلکہ مشرق کے اہل ذوق کی خدمت کے لیے کی ہے اس اعتراف کے ساتھ کہ "اس کتاب میں متعدد فقرے ایسے ہیں جن کا مطلب میں نہیں سمجھ سکا ہوں۔ اکثر ایسے موقع پر نشانِ استفہام (؟) بنا دیا ہے، ممکن ہے کوئی دوسرے صاحبِ مطلب نکال لیں۔ میں نے اسی طرح نقل کر دیا ہے جس طرح پایا تھا۔" ۱۰۷

ماجد نے نہ صرف اپنے دیباچے میں "فیہ مافیہ" کے سلسلے میں بنیادی معلومات دیتا کہیں بلکہ "تذکرہ مولانا جلال الدین رومی کے تحت ان کے مستند حالاتِ زندگی اور تبصرہ فیہ مافیہ" کے عنوان کے تحت اس رسالے کے مشمولات کا تعارف بھی کرایا ہے۔ ملفوظات کا ذکر آئے تو مثنوی معنوی کا تذکرہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ماجد نے اس ضمن میں دونوں کا تقابل کرتے ہوئے بتایا ہے کہ ملفوظات کے خیالات و مطالب اور اندازِ بیان مثنوی کے مطالب اور اندازِ بیان سے مماثلتِ تام قائم رکھتے ہیں سوائے اس کے کہ ایک نثر میں ہے اور مختصر ہے اور دوسری مفصل ہے اور شعر میں ہے۔ ماجد نے دونوں میں اختلاف کی بھی نشاندہی کی ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں "جو جوش و خروش، جو کیف و مستی، جو درد و گداز مثنوی کے ایک ایک شعر میں ہے اس کا مقابلہ ملفوظات کے سارے اوراق مل کر بھی نہیں کر سکتے۔" ۱۰۸

نسخہ "ماجد کی تدوین کے ۲۳ سال بعد اور جو فیہ مافیہ کا ڈینا میں آئیں مطبوعہ نسخہ تھا، ایران کے ممتاز دانشور اور محقق بدیع الزماں فروزانفر نے "فیہ مافیہ" کا ایک زیادہ صحیح نسخہ ایڈٹ کر کے شائع کرایا۔ اس نسخے میں انھوں نے خوب خوب دادِ تحقیق دی ہے اور ماجد کے نسخہ سمیت آٹھ مخطوطات سے تقابل کر کے ایک مستند نسخہ مرتب کیا ہے۔ نسخہ "ماجد کا ذکر

کرتے ہوئے جسے انھوں نے "نسخہ چھاپ بند" قرار دیا ہے، وہ اس نسخے میں شامل تصحیحات اور الحاقی عناصر کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اسے لائق اعتماد قرار نہیں دیتے کہتے ہیں؛ "نسخہ چھاپ بند" (مطبعہ اعظم کدہ) کہ در ۱۹۲۸ میلادی بطبع رسیدہ دستند آں ہفت نسخہ خطی بودہ است از نسخ استانبول و ہندوستان کہ اقدم آنہا در سال ۱۱۰۵ نوشتہ شدہ و این نسخہ ہر چند بر نسخہ طبع طهران رجحان دارد ولیکن ہم مورد اعتماد نتواند بود ازاں جهت کہ مبتنی بر نسخہ قدیم تر نیست و تصرفات نسخہ در آں راہ یافتہ و اضافاتی در آں دیدہ مے شود کہ علی القطع والیقین از زبان و خادمہ مولانا تراوش نکرده است" ۲۵۵

فروز نفر نے فیہ مافیہ کے باب میں تحقیق کا بھی اعلیٰ معیار قائم کیا۔ "فیہ مافیہ" کی وجہ تسمیہ کا بھی کھوج لگایا اور تحقیق و تدوین کے مسئلہ اور مستند اصولوں کے مطابق کتاب کے مشمولات کے الگ الگ عناوین حواشی و تعلیقات، فہرست کلمات بزرگان و امثال، فہرست اشعار عربی، فہرست اشعار فارسی، فہرست لغات و تعبیرات، فہرست اسما و رجال و نسائے فہرست اقوام و قبائل و فرق، فہرست اسما و اماکن و بلاد، فہرست اسامی کتب، مطبوعات اور غلط نامہ کے نام سے قائم کیے۔ اگرچہ اس کے باوجود ان کے نسخے میں بھی ٹائپ کی متعدد تصحیحات رہ گئی ہیں لیکن بہر حال نسخہ ماجد کی نسبت بہت مستند ہے۔ ۲۵۶ دلچسپ بات یہ ہے کہ ماجد اور فروز نفر دونوں کے نسخے اصلاً استنبولی نسخوں پر مبنی ہیں لیکن دونوں میں جا بجا اختلاف متن موجود ہے بلکہ بعض جگہ تو ان کا متن ایک دوسرے کے بالکل الٹ ہو کر رہ گیا ہے۔ بہر حال اس اختلاف کے باوجود فروز نفر کا نسخہ کہیں مستند ہے۔ خود ماجد نے بھی اس کا اعتراف آپ بیتی میں کیا ہے۔ ۲۵۷

"فیہ مافیہ" ہی کی طرح ایک دوسری کتاب جس کو ماجد نے ادبی دنیا سے پہلی بار متعارف کرایا ہنوی بحر الحیثت تھی۔ مصحفی کی یہ تصنیف لطیف ماجد کو پہلی بار اپنے ایک عزیز

۲۵۵ مقدمہ کتاب "فیہ مافیہ"، ص۔ ۵

۲۵۶ دیکھیے عبدالرشید بیستم کی مترجمہ "ملفوظات رومی"، ص ۱۰۹

۲۵۷ دیکھیے "آپ بیتی"، ص ۲۸۵، ۲۸۶

قریب مولوی عبدالمسیب دریا بادی کی ذاتی لائبریری سے بصورتِ مخطوطہ ملی۔ اس  
 اس مخطوطہ کا سنہ کتابت ۱۲۴۱ھ تھا۔ اس سے چند ہی سال قبل میر تقی میر کی ایک مثنوی  
 دریائے عشق کے نام سے شائع ہو چکی تھی۔ ”مصحفی نے اس نمونہ کو سامنے رکھ کر بحرِ سخن  
 میں غواصی کی اور اس کا نام بحرِ المحبت رکھا۔ مثلاً اس وقت تک ماجد سی سمجھتے تھے کہ  
 اس کا کوئی دوسرا مخطوطہ شاید ہندوستان کے طول و عرض میں کہیں نہ ہو، لیکن یہ بات درست  
 ثابت نہ ہوئی۔ اس مخطوطے کے طبعِ اول کے نکلنے کے ڈیڑھ دو سال بعد انہیں حسن اتفاق  
 سے دوسرا قلمی نسخہ بھی مل گیا جو جناب شاکر حسین نکمت سہوانی کی ملکیت تھا اور جو ان  
 تک سید محفوظ علی بدایونی کی وساطت سے پہنچا تھا۔

ماجد نے تحقیق کے مسئلہ اصولوں کے مطابق پہلے اور دوسرے قلمی نسخوں کی مطلقہ تفصیل مثلاً  
 کاتب کا نام (اگر لکھا ہے) کتابت کا معیار اور اہل کلا طرز، کاغذ کی رنگت اور کیفیت وغیرہ امور  
 سے قارئین کو آگاہ کیا ہے نیز کاغذ کی تقطیع اور صفحات کی ضخامت بھی بتائی ہے۔ پھر ابتدا اور  
 ترقیمہ کی عبارت بھی درج کی ہے۔ اس ضمن میں ان کے دیباچہ طبعِ اول سے ایک مختصر اقتباس  
 ملاحظہ ہو:

”جو قلمی نسخہ پیش نظر ہے چھوٹی تقطیع کے قدیم دین کاغذ پر تحریر ہے۔ کاغذ کو اکثر مقامات  
 پر کیرے کھائے ہیں؛ چنانچہ کہیں کہیں اسی قدر کرم خوردہ ہو گیا ہے کہ الفاظ بلکہ مسلم فقرے  
 غائب ہو گئے ہیں۔ کاتب کوئی صاحبِ طاہر الزمان نامی ہیں۔ آغاز کتابت میں یہ عبارت  
 درج ہے ”مثنوی میاں مصحفی سلمہ کہ بر طبق مضمونِ مثنوی دریائے عشق کہ از میر تقی مرحوم  
 است گفتہ اند۔“ خاتمہ پر عبارت ذیل درج ہے ”نوشتہ بہ مانند یہ بر سفید۔ نویسنده را  
 نیست فردا امید۔ تمت، تمام شد مثنوی بحر المحبت میاں مصحفی ساکن کھنؤ، بہ خط طاہر الزمان  
 عفی اللہ عنہ بتاریخ ہشتم ماہِ رجب الثانی ۱۲۴۱ھ با تمام رسید در ددیوم۔“ کاتب صاحب  
 بیت ہی کہ استعداد معلوم ہوتے ہیں۔ اہل کاتب کی موٹی اور فاحش غلیظاں کی ہیں۔  
 مثنوی کو ہر جگہ ”مثنوی“ لکھا ہے۔ مرتب کو ”مرتبہ“ لکھتے ہیں۔ تہیہ کو ”تہیہ“، اس کو

مثلاً دیباچہ طبعِ اول، مثنوی بحر المحبت، ص ۶

”ہواس“، ”کارکو“ ”قہار“ ذراکو ”ذره“، ”کوہِ غم کو“ ”کوہِ غم“ و ”قس علیٰ ہذا“ ۳۹  
 دوسرے نسخے کے کاتب بھی کم علم تھے اور کتاب کی بعض فاضل غلطیاں کرتے تھے جس کا  
 ثبوت ماجد نے فراہم کیا ہے۔ اس کا سال کتابت ۱۲۲۵ھ تھا گویا اول تلمی نسخہ سے یہ سولہ سال  
 پیشتر کا تھا۔ ماجد نے نہ صرف دیدہ ریزی سے دونوں نسخوں کا تقابلی کر کے تصحیح متن کا کام بخوبی  
 انجام دیا بلکہ اس دوسرے نسخے کے ترجمہ سے داخلی شہادت کا استخراج کرتے ہوئے لکھا:  
 ”لیکن میر تقی میر کے نام کے ساتھ سلمہ لگا ہوا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وقت کتابت  
 وہ زندہ تھے اور ۱۲۲۵ھ تک ان کا زندہ رہنا مسلم، اس لیے یہ مشہر زیادہ قوی نہیں رہتا۔  
 سال کتابت ۱۲۲۵ھ اگر صحیح ہے تو یہ ثابت ہے کہ مصحفی نے بحر المحبت میر صاحب کی  
 زندگی ہی میں کہہ ڈالی تھی! ﷺ

کسی مرتبہ کتاب میں دیباچوں کی جو اہمیت ہوتی ہے اور وہ تحقیقی و تنقیدی نقطہ نظر  
 سے جس افادیت کے حامل ہوتے ہیں اس سے کسی کو انکار نہ ہوگا لیکن حیرت ہے کہ مکتبہ جامع  
 لیٹڈ دہلی نے مشنری بحر المحبت کا جو تیسرا ایڈیشن (۱۹۸۲ء) بہت خوبصورت کاغذ اور کتابت  
 کے ساتھ شائع کیا ہے اس میں دیباچہ طبع اول ارد سے دیا گیا ہے لیکن نامعلوم وجوہ کی  
 بنا پر دیباچہ طبع ثانی حذف کر دیا گیا ہے جو تحقیق و ترتیب ہی کے اصولوں کے منافی نہیں،  
 طباعت و اشاعت کے اصولوں کے بھی خلاف ہے۔ ساتھ ہی ایک تصرف یہ کیا ہے  
 کہ طبع اول (نسخہ اعظم گڑھ) کے فرہنگ حواشی کو جو کتاب کے اخیر میں درج تھا، پادرتی  
 کے ماتحت درج کر دیا ہے۔

ماجد نے صرف دیباچہ نگاری ہی پر قناعت نہیں کی بلکہ مصحفی کے مفصل احوال بھی مرتب  
 کیے ہیں اور احوال کے سلسلے میں ”آب حیات“، ”تذکرۃ الشعراء“ (مصحفی) تلمی، ”سپاسنام“، ”تذکرۃ  
 گلشن ہند“، گلشن بے خار اور گل رعنا وغیرہ سے بھی استناد و استشہاد کیا ہے اور پھر اسی کے  
 ذیل میں ان کے غزل و مشنوی وغیرہ کے پست و بلند اشعار کا ایک مفصل انتخاب بھی دے  
 دیا ہے جو سات صفحات کو محیط ہے۔

۳۹ دیباچہ طبع اول، مشنوی بحر المحبت، ص ۶ ﷺ دیباچہ طبع ثانی، مشنوی بحر المحبت، ص ۳



زیر نظر کتاب کا اہم ترین حصہ وہ ہے جس میں بحر الحیثیت اور دریائے عشق کا تقابل کیا گیا ہے اور اس ضمن میں دونوں اساتذہ فن کی ان مثنویات کے مماثلات اور مغائرات سے قارئین کو آگاہ کیا گیا ہے۔ ماجد کے خیال میں دونوں مثنویوں کا پلاٹ، طرز بیان اور وزن ایک ہے اور چونکہ زمانہ تالیف ایک ہے اس لیے زبان بھی قدرۃً ایک ہے یہاں تک کہ کہیں کہیں الفاظ بھی متحد ہو گئے ہیں۔ دونوں سیر و عاشق بھی بالکل ایک ہی طریقے سے ہوئے ہیں یعنی سیر چمن سے واپسی کے بعد نگاہ ایک رہگذر میں کسی بالاخانہ پر جاتی ہے اور طرفین کے ذل فوراً بسمل ہو جاتے ہیں۔ دیوانگی کی سرگزشت بھی دونوں کے یہاں ایک جیسی ملتی ہے پھر میر صاحب کی طرح مصحفی نے بھی اس داستان کو بہت پھیلا کر لکھا ہے۔ البتہ دونوں کے طریق کار میں جو فرق ہے ماجد نے اس سے بھی صرف نظر نہیں کیا۔ مثلاً یہ کہ اقلے راز عشق کے بعد میر صاحب کے ہاں خاندان والوں نے لڑکی کو خاموشی کے ساتھ یک بیک رغصت کر دیا ہے جب کہ مصحفی کے ہاں جہاں لڑکی کی رخصتی دکھائی گئی ہے وہاں لڑکی والوں کی دماغی و نفسی کیفیات کی بھی پوری تشریح ملتی ہے اور یہ اضافہ مصحفی کے کمال کی دلیل ہے۔

اہل نظر جانتے ہیں کہ تحقیق اور تنقید میں سوکنا یا نہیں ہے بلکہ ایک، دوسری کی ہمدردی معادن ہے۔ چنانچہ ماجد نے زیر نظر مثنوی کی ترتیب و تہذیب میں تقابل کے لیے اپنی تنقید کا بصیرت سے بھی جا بجا کام لیا ہے اور یوں دونوں اکابر کے مقام و مرتبے کا تعین کیا ہے۔ اس کا اندازہ مثنوی میں اس موقع کی وضاحت کے باب میں لگایا جا سکتا ہے جہاں دایہ عاشق کی محبوبہ کی جوتی دریا میں پھینکتی ہے اور پھر اسے دریا سے نکالنے کا واسطہ دیتی ہے۔ مصحفی نے اس موقع پر جو نکتہ "بلاغت مرعی رکھا ہے وہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ دریا میں جوتی پھینکنے کے بعد میر صاحب نے دایہ کی زبان سے ایک پوری تقریر نقل کر دی ہے جو آٹھ شعروں میں آئی ہے۔۔۔ مصحفی نے اس ساری تقریر کی بجائے اس مفہوم کو صرف تین لفظوں میں ادا کر دیا ہے "ہاں میاں لانا" بلاغت کے رمز شناس جانتے ہیں

کہ یہ طریق ادا اس موقع کے لیے کتنا مناسب و موثر ہے۔ طویل تقر کے لیے اس موقع پر نہ وقت نکل سکتا تھا نہ ایسے جانناز عاشق کے لیے مطلق حاجت تھی کہ اسے غیرت دلا کر اس کے لیے آمادہ کیا جائے۔" ۲۱۲

عموماً یہ دیکھا گیا ہے کہ متعین اپنے دریافت شدہ نسخے کی اہمیت میں زمین آسمان کے تقابلیہ ملدیتے ہیں یا کم از کم اس کی برتری ضرور ثابت کرتے ہیں۔ ماجد نے جیسا کہ ہم اس سے قبل اس مقالے کے باب دوم میں بتا چکے ہیں کہیں ایسا نہیں کیا۔ انہوں نے بڑے توازن سے جہاں تقابلیہ کے بعد مصحفی کی مثنوی کی بعض ترجیحات گنوا دی ہیں میر کے اشعار مثنوی کی دل نشینی اور بے ساختہ پن کی بھی داد دی ہے۔

تحقیق میں تصحیح متن کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ماجد نے اس پہلو سے تصحیح متن میں اپنی سی کاوش کی ہے اور سوائے چند ایک مقامات کے بہر حال کامیاب رہے ہیں چونکہ ان کے دونوں قلمی نسخے ناقص تھے اس لیے مجبوراً انہیں حواشی بھی بکثرت دینا پڑے۔

جہاں تک ماجد کی دیگر مرتبات کا تعلق ہے، ان کی پہلی کاوش "تحفہ خسروی" (۱۹۶۱ء) ہے۔ بعد ازاں انہوں نے خطوط مشاہیر (۱۹۶۴ء) اور مکتوباتِ سلیمانی (۲ جلدیں) (۱۹۶۳ء، ۱۹۶۷ء) مرتب کیے۔

"تحفہ خسروی" جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، عدل و آدابِ جہانبانی پر ایک مجموعہ منتخبات ہے جس میں قرآن، حدیث، پند نامہ، عطار، اخلاقِ جلالی، سحیحۃ الابرار، گلستان، بوستان، اخلاقِ مستی، مثنوی معنوی، شاہنامہ، بہارستان، کیسائے سعادت اور سیاست نامہ وغیرہ سے اقتباس لے کر ایک مجموعہ مرتب کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب میں ماجد نے آٹھ باب قائم کیے تھے جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

باب اول : نیابتِ الہی و شکرِ نعمت، خوفِ خدا و طاعتِ گزاری

باب دوم : عدل و داد گسری

۲۱۲ مثنوی بحر المحبت (طبع دوم)، ص ۳۶

- باب سوم : شفقت و عفو، حلم و تحمل، رحم و مغفرت  
 باب چہارم : جو دو کرم، سخا و عطا  
 باب پنجم : انتخابِ صحبت و حفظِ مراتبِ اربابِ علم  
 باب ششم : فرائضِ رعایا، اطاعت، خیر خواہی و وفاداری  
 باب ہفتم : وصایائے افلاطون  
 باب ہشتم : وصایائے ارسطاطالیس

اس کتاب کا جو دیباچہ ماجد نے تحریر کیا ہے اس میں مسلمانوں کے تادرا اور نافع فلسفہ حکومت کا اجمالاً ذکر کرتے ہوئے اس امر پر شکوہ کیا ہے کہ زمانہ محال کے کسی محقق نے اس فلسفہ حکومت سے اعتنا نہیں کیا۔ پھر انہوں نے زیرِ نظر کتاب کی غایت بیان کرتے ہوئے لکھا کہ دُنیا میں آج ہر جگہ جو شورش اور فتنہ و فساد نظر آ رہا ہے اس کا ایک خاص سبب یہ ہے کہ راعی و رعیت دونوں نے اپنے فرائض کو فراموش کر دیا ہے۔ "ان کے باہمی تعلق کی بنیاد مخلص و اعتماد، محبت و دوستی، ہمدردی و خیر اندیشی پر ہونی چاہیے تھی، لیکن بجائے اس کے کس چیز پر ہے؟ بدگمانی و بے اعتمادی، نفاق و بے گانگی، بداندیشی و بدخواہی پر! مسلمانوں پر جب تک صحبتِ اسلام غالب رہا، تاج شاہی ہمیشہ عمامہِ مشریت و جبرِ طریقت کے اشاروں پر حرکت کرنا اپنا فرض سمجھتا رہا لیکن آج جبکہ یہ بیدار کرنے والی جماعت خود حوابِ غفلت کی نذر ہے، عام خادمانِ علم پر فرض ہے کہ اس شمعِ ہدایت کو اپنی بساط کے موافق روشن رکھیں۔" ۱۳۳ھ

اس کتاب کی ترتیب کے طریق کار کا اجمالاً تعارف ان الفاظ میں کرایا گیا ہے، نہر دست چند مستند ماخذوں سے صرف اقتباسات لے کر مختلف عنوانات کے تحت مرتب کر کے بغیر کسی قسم کی رائے زنی کے پیش کیے جاتے ہیں۔ توقع ہے کہ مسلمان و ایساں ریاست امراء و حکامِ اعلیٰ نیز عامۃً مسلمین کے لیے اس رسالہ کا مطالعہ مفید و سبق آموز ہوگا۔ ۱۳۳ھ

جن کتابوں سے اقتباسات لے کر "تحفہ خسروی" ترتیب دی گئی تھی وہ دُنیا کے ادب و فکر

میں اپنی دانشِ خالدہ "Perennial Philosophy" کے باعث سند کا درجہ رکھتی ہیں۔ اور اگرچہ اب شخصی حکومتیں دنیا میں تقریباً گم ہو گئیں ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ نظامِ حکومت جیسا بھی ہو، حاکم اور محکوم کے تعلقات میں توازن کا مسئلہ ہمیشہ اٹھتا رہے گا اور کتبِ مندرجہ بالا کے حکمت آمیز نصاب کا رآمد رہیں گے۔ لیکن حیرت ہے کہ ماجد نے اس کتاب کی اشاعت عام بوجہ روک دی تھی کہ ان کے خیال میں خود انھیں یہ کتاب اپنی نگاہ میں بہت پست نظر آئی اور اپنی جانب اس کا انتساب انہیں گوارا نہ ہوا۔<sup>۱۵</sup>

"تحفہ خسروی" میں شامل اقتباسات، حکیمانہ نکات، دلپذیر نصاب اور دلکش اسلوب بیان پر مبنی ہیں اور ان کا خلاصہ یہ ہے کہ سلطانِ عادل کا ایک یومِ عدل ساٹھ سالہ عبادت سے بہتر ہے۔ دنیا و آخرت کی مثال کوڑہ سفالیں اور کوڑہ زریں کی ہے کہ کوڑہ سفال کو بقا نہیں جب کہ کوڑہ زریں کبھی ٹوٹتا نہیں۔ سیاستِ فاضلہ امامت کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں امورِ معاش اور معاد دونوں آتے ہیں۔ درجہ بادشاہی درجہ نبوت کے بعد ہے۔ پہلوان وہ ہے جو اپنے غصے کو چھاڑ سکے۔ حضرت عیسیٰؑ سے پوچھا گیا کہ کس چیز کے ذریعے غضبِ الہی سے بچا جاسکتا ہے، فرمایا ترکِ غضب کے ذریعے۔ جس میں احسان نہیں وہ انسان نہیں۔ سخی کی مثال کف گیر کی ہے کہ دوسروں کو رزق مینا کرتا ہے اور خود خالی رہتا ہے۔ بہترین سلطان وہ ہے جو اہل علم کی نشست و صحبت اختیار کرتا ہے کہ علم، گنج سے بہتر ہے کیونکہ خزانوں کی حفاظت تیرا کام ہے جبکہ علم تیری حفاظت کرتا ہے۔ امیرِ وقت کا کما سنو خواہ وہ حبشی غلام اور کم عقل ہی ہو۔ حکمتِ قولی و حکمتِ عملی دونوں کا امتزاج ضروری ہے۔

غرض یہ کتاب حکمت، دانش، متوازن ملفوظات اور اقوال رفیعہ کا ایسا خزینہ ہے جس کی آج بھی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی کل تھی۔ ماجد نے اسے مرتب کر کے اپنی حسنت میں اضافہ کیا لیکن اسے عام نہ کر کے اپنی حسنت کے آگے بند باندھنے کی کوشش کی۔ آج جب ہمارے ملک میں فارسی "لغتِ غریب" کا درجہ اختیار کر چکی ہے، تحفہ

خسروی" جیسی مرتبات کا ترجمہ کرنے اور انہیں مفصل فرہنگ اور تعلیقات و حواشی سے مزین کرنے کی ضرورت ہے۔ خود ماجد کے ذمے میں بھی فارسی کا چلن ختم ہو رہا تھا۔ انہیں محض مختصر دیباچے پر قناعت نہیں کرنا چاہیے تھی۔

زیر نظر باب کی فصل پنجم میں ہم مکاتیب کی اہمیت اور اردو میں ان کی تدریج کا اجمالاً ذکر کر چکے ہیں اس لیے یہاں ہم اس پس منظر کا اعادہ کیے بغیر ماجد کے مقدمہ مکاتیب (۱) خطوط مشاہیر (ب) مکتوبات سلیمانی کے مشمولات و مندرجات اور ان کی اہمیت سے بحث کریں گے۔

اس ضمن میں ہم آغاز "خطوط مشاہیر" سے کرتے ہیں۔ "خطوط مشاہیر" میں تین اساطین ادب کے خطوط ہیں یعنی شبلی، اکبر اور محمد علی کے خطوط۔ ماجد کے ان تینوں سے بہت گہرے علمی فکری اور جذباتی و ذہنی روابط تھے۔ یہ درست ہے کہ یہ تینوں حضرات عمر میں ماجد سے بڑے تھے لیکن ان کی اصل بڑائی یہ تھی انہوں نے اپنے ایک خرد سے، احساس برتری کے ساتھ نہیں مساویانہ بنیاد پر تبادلہ خیال کیا (اور اگر کہیں کہیں پسند و نصح کی ضرورت پڑی بھی تو تمام تر حکیمانہ لہجے میں)۔

زیر نظر مجموعے میں ماجد کے نام کل خطوط کی تعداد ۲۴ ہے جن میں شبلی کے چالیس، اکبر الہ آبادی کے ۱۹ اور محمد علی جوہر کے تین ۳ مکاتیب ہیں۔ ماجد نے خطوط مشاہیر پر دیباچہ لکھنے کے علاوہ ان تینوں مشاہیر کے خطوط کے اندراج سے قبل الگ سے ایک ایک اور دیباچہ بھی لکھا ہے جن میں مکتوب نگار کی شخصیت اور مکتوب الیہ (مرتب) کے سلسلے میں خسروی پس منظر مہیا کیا ہے۔

زیر نظر مجموعے میں شبلی کے خطوط کا عرصہ تصنیف نومبر ۱۹۱۲ء سے جولائی ۱۹۱۳ء تک کا ہے اور ان ادراک کے باقی دو فاضل مکتوب نگاروں کے مقابلے میں نہایت قلیل عرصہ۔ مولانا اس زمانے میں سیرت النبی کی تالیف میں مشغول بلکہ منہمک تھے اور ندوہ کے اندرونی اختلافات سے ملول و مایوس ہو کر اس سے گرا بیٹھے جاتے تھے۔ خطوط میں ان دونوں چیزوں کے اثرات قدرۃ نمایاں ہیں۔<sup>۱۶</sup>

ماجد کے نام شبلی کے خطوط چونکہ ان کی عمر کے بالکل آفری حصہ کے ہیں، اس لیے ان سے ان کی شخصیت و سوانح کی تعمیر بعض پہلوؤں سے نہایت اعتماد سے کی جاسکتی ہے کیونکہ پچپن چھپن سال کی عمر میں مزید کسی ذہنی و فکری تبدیلی کا امکان نہیں رہتا بلکہ بعض اہم پسند ماہرین نفسیات کا تو خیال ہے کہ آدمی کو آٹھ نو سال کی عمر ہی میں جو کچھ بننا ہوتا ہے، بن چکنا ہے، بعد ازاں تو ساری عمر انہی پچپن کے قائم کردہ نظریات و تاثرات کی توسیع ہوتی رہتی ہے۔ بہر حال ان خطوط سے جہاں شبلی کی مجتہدانہ بصیرت، روشن خیالی اور تلاش و تھخص کا اندازہ ہوتا ہے وہیں تہذیبِ فرنگ سے عدم مرعوبیت کے باوجود انگریز حاکموں کا خوف ان کے دل میں بیٹھا ہوا لگتا ہے۔

جس زمانے میں شبلی نے یہ خطوط ماجد کے نام لکھے، ماجد تمام تر عقل پرستی اور مذہب بیزاری کا شکار ہو چکے تھے اس لیے ان اوراق میں ایک آدھ جگہ اس ضمن میں بھی جھکاؤ روش تبلیغ نظر آتی ہے۔ شبلی نے ماجد کو ان کی اس مذہب بیزاری کے باوجود اپنے سیرتِ شان میں شامل کیا ہوا تھا۔ سیرتِ نبویؐ کی تدوین کے لیے انھیں بھوپال سے گرانقدر مالی امداد مل رہی تھی لیکن عین اسی زمانے میں ندوہ کے علمائے ان کی شدید مخالفت بھی شروع کر رکھی تھی، اور اس ضمن میں انھیں ایک اعتراض یہ تھا کہ شبلی خود ایک بددین اور فاسد العقیدہ شخص ہیں اور اپنے مشاف میں لکھے ہوئے بے دینوں کو رکھے ہوئے ہیں۔ شاید علماء کی مخالفت کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ شبلی نے انگریزی حکومت کو اپنی طرف سے مطمئن کرنے کی پالیسی اپنا رکھی تھی۔ اس ضمن میں شبلی کے یکم فروری ۱۹۱۴ء کے ایک دو سطری خط پر ماجد کا مفصل حاشیہ قابل ملاحظہ ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ شبلی کس ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے اور خوف کے کن اندھیروں میں بھٹک رہے تھے۔ ماجد لکھتے ہیں: "تحریر بالاشب کو ملی، میں اسی وقت گیا۔ مرلا نہایت دیر تک تخلیہ میں گفتگو کرتے رہے۔ ما حصل یہ تھا "گورنمنٹ آج کل مجھ سے بدظن ہے خصوصاً معاملہ کا پور کے متعلق میری نظموں سے۔" حکیم اجمل خاں حاذق الملک مجھے آج مسٹر برن چیف سیکرٹری کے پاس لے گئے تھے، وہ بہت کبیدہ تھے۔۔۔ تم اس کے نام ایک مفصل چٹھی اس مضمون کی میری طرف سے لکھ دو کہ میں مدت العمر کبھی انگریزی گورنمنٹ کا بدخواہ نہیں رہا ہوں۔

میری ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ مشرق و مغرب کے درمیان یگانگت بڑھے۔۔۔ چنانچہ اس پر میری تمام تصانیف شاہد ہیں۔۔۔۔۔ اس سے بڑھ کر ۱۹۰۸ء میں میں نے اللہ وہ میں ایک مستقل مضمون کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ مسلمانوں پر انگریزی حکومت کی وفاداری قریباً فرض ہے اور اسی سال ندوہ کے سالانہ جلسے میں وفاداری کا ایک ریزولوشن بھی پاس کرایا۔۔۔ رہا واقعہ کانپور کے متعلق نظمیں تو وہ ہنگامی جوش کا نتیجہ تھیں جس میں سارے ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ میں بھی شریک تھا۔ ۱۹۱۰ء

شہلی کے خلاف جو فتوے کفر لکھے گئے تھے اس کی ادنیٰ تفصیل کے لیے شہلی کے خط مؤرخہ ۱۱ جون ۱۹۱۴ء سے ذیل کا اقتباس ملاحظہ ہو جس سے شہلی کے تاسف اور دل گرفتگی کا پورا اندازہ ہوتا ہے:

”مولوہوں نے میرے کفر کے فتوے چار پانچ لکھ کر بھوپال بھجوائے ہیں اور اشاعت کفر میں سفرائے ندوہ سے کام لیا جا رہا ہے۔۔۔ یہ ہے ہمارا اخلوص، خیر زمانہ گو حقیقت شمس نہیں ہے تاہم سچ ہمیشہ نقاب میں نہیں رہے گا۔“ ۱۹۱۰ء

شہلی انگریزی سے واقف نہیں تھے تاہم سیرت نبویؐ پر مستشرقین کے اعتراضات کے ضمن میں ان کے پاس خاصا ذخیرہ تھا لیکن انگریزی نہ جاننے کے باعث بہت سے ایسے ماخذ تک ان کی براہ راست رسائی نہ تھی چنانچہ وہ ان خطوط میں کہیں تو ماجد سے فارغ کر کے جعفریہ تاریخی سے معلومات مفیدہ کے نادر انتخاب کی طلب کرتے نظر آتے ہیں اور کہیں اسلام کی آمد پر فارس اور ہند کی تمدنی حالت کے متعلق معلومات فراہم کرنے کی درخواست کرتے ہیں۔

ان خطوط سے جہاں شہلی کے بعض میلانات و رجحانات اور خصائص نفس کا پتا چلتا ہے، وہیں حواشی سے ماجد کی سوانح کے ضمن میں بھی مفید معلومات فراہم ہوتی ہیں۔

خطوط مشاہیر کے زیر نظر مجموعے میں اکبر کے خطوط اہم ترین شمار کیے جاسکتے ہیں۔ ماجد کی اکبر سے مکاتبت ۱۹۱۳ء سے شروع ہوئی اور اکبر کی وفات (۱۹۲۱ء) تک جاری رہی۔ مرحوم کی عمر اس وقت ۶۶ سال کی تھی اور ماجد کی ۲۲ سال کی، لیکن اکبر نے ان خطوط میں ماجد

کے ساتھ جس قدر واللہ العزیز (بلکہ عقیدت) کا اظہار کیا ہے اس سے ان کی خرد نوازی کی خوشے لطیف کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔<sup>۱۹</sup> ماجد کے نام ان خطوط میں ہمارا تعارف ایک ایسے حکیم سے ہوتا ہے جس کے دل میں توحید کا نقش نہایت گہرا ہو چکا ہے جو بیماریوں سے نزار اور برہمچاپے کی کمزوریوں سے نڈھال ہے مگر جس کے ذہن کی چمک، حکیمانہ نکتہ طرازی، تفصیح علمی اور شگفتہ نگاری اس عمر میں بھی برابر قائم ہے۔ ماجد کو ان کی مستشرقانہ اور مذہب بیزار روش پر اکر جس حکیمانہ انداز میں ٹوکتے تھے، اس کے پیچھے قرآن حکیم کا فرمان کام کر رہا تھا ان مع الی اسبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة۔ پھر انھوں نے ان خطوط میں ماجد کے بارے میں جو پیش گوئیاں کیں وہ وقت کے ساتھ ساتھ پوری ہوتی چلی گئیں۔ ان کے حکیمانہ خطوط میں سے محض دو مثالیں بطور اقتباس ملاحظہ ہوں، ۱۔ "قرآن شوق سے دیکھیے، خوب دیکھیے یہاں تک کہ بلا مدد ترجمہ اس کے ظاہر معنی سمجھنے لگیں۔ تفسیر کی توجہ نہیں۔ مذاق مفسرین کی بوقلمونی حیرت انگیز ہے۔ قرآن عید کو بطور تلاوت پڑھا کیجئے۔۔۔ ثواب کا عقیدہ نہ سمی، لٹری لطف و ذوق کا خیال کیجئے۔ ہر وقت طبیعت یکساں نہیں رہتی۔ کسی وقت کوئی آیت دل کو متوجہ کر لے گی۔"<sup>۲۰</sup>

۲۔ "ثواب کے یہ معنی بھی سمجھیے کہ دل کو انبساط ہوا۔ کسی مسئلہ کا انکشاف ہوا۔ مجھے تو روزے کا ثواب انظار کے وقت مل جاتا تھا۔ اب تو رکھ ہی نہیں سکتا۔"<sup>۲۱</sup>

خطوطِ مشاہیر کا تیسرا حصہ "جوہر نامہ" ہے جس میں آغازِ مکاتبت میں ۱۹۱۳ء سے لے کر ۲۰ ستمبر ۱۹۳۰ء تک کے خطوط شامل ہیں۔ ان میں وہ خطوط بھی شامل ہیں جو جوہر نے انہیں یورپ سے لکھے۔ ابتدائی خطوط ان کی زندہ دلی اور شگفتگی کا مرتع ہیں اور آخری خطوط اداسی اور مظلومیت کے آئینہ دار۔ خطوط کی اس دھوپ چھاؤں سے جوہر کی زندگی کی سچی آپ بیتی مرتب کی جاسکتی ہے اور ماجد نے "تم عملی ذاتی ڈائری کے چند درق" میں جوہر کے ان خطوط سے بجا طور پر مدد لی ہے۔

<sup>۱۹</sup> مثلاً ایک خط میں انہیں لکھتے ہیں: "آپ میرے لیے روحانی قوت ہیں۔" خطوطِ مشاہیر، ص ۱۳۱

<sup>۲۰</sup> "خطوطِ مشاہیر"، ص ۹، <sup>۲۱</sup> حوالہ السابق، ص ۸۱



ان خطوط سے جو ہر کام تک بالقرآن اور تعلق بالسنۃ، اسلام سے اٹوٹ محبت، اقبال سے اور خصوصاً ان کی نارسی ثمنویات (السرار و رموز) سے شدید لگاؤ، حکیمانہ طرز فکر اور خطیبانہ جوش و خروش کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ماجد کی کتاب سائنس کا لوجی آف لیڈرشپ پر ان کی مفصل تنقیدوں کی وجہ سے تو خطوط نے ایسے مفصل مقالات کا رُوب دھا رلیا ہے جن میں جوہر نے اپنی قلبی کیفیات اور وسعت نظر کی کروٹیں بھر دی ہیں۔ اسلام پر ان کا اٹوٹ یقین ہی تو تھا جو ان سے ایسے جملے لکھوار ہا تھا کہ قرآن پاک تو قرآن پاک، دوسرے صحائف ہماری کتبِ حدیث کی تحقیق و تدقیق اور صحت و حفاظت کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔

ان اوراق میں جوہر نے اپنی شاعری کے ارتقا پر بھی ایک خط لکھ ہے جو ان کے اہم سوانحی ماخذ کا کام دے سکتا ہے۔ ان خطوط کے مطالعے کے بعد بے اختیار کہنے کو جی چاہتا ہے: اسے در لب لعل تو اعجازِ مسمائی۔ ماجد کے قلب سے تقلیدِ فرنگ کا رنگ انھوں نے دھیرے دھیرے کیسے اتارا پاس کا اندازہ محض ذیل کے اس اقتباس سے کریجیے:

”غزالی کا فلسفہ مجھ سے زیادہ آپ نے پڑھا ہوگا۔ ان کی ایجاب العلوم کا اگر ترجمہ فرانسیسی زبان میں ہو گیا ہوتا تو ڈیکارٹ کو دُنیا چور کھتی مگر ان کی خود تصنیف کردہ سیرت بلکہ سوانحِ قلبی و دماغی کو ملاحظہ فرمائیے۔ آخر میں اس کا اعتراف ہے کہ اصل وہی مشاہدہ ہے جو حیاتِ ظاہرہ سے مستغنی اور استدلال و جہت سے بے نیاز ہے۔“

جس طرح شبلی، اکبر اور جوہر تینوں ماجد سے عمر میں خاصے بڑے تھے (خصوصاً اول الذکر دونوں حضرات) اسی طرح سید سلیمان ندوی بھی ماجد سے عمر میں بڑے تھے (لیکن محض سات آٹھ سال) مگر ان کے درمیان ربط ضبط، بے تکلفی، خلوص و مروت، اتحادِ باہمی جس درجہ کا تھا اسے قابلِ رشک کہا جاسکتا ہے۔ اس کی ایک باضابطہ ”کمانی“ مکتوباتِ سلیمانی کی دونوں جلدوں میں بیان ہوئی ہے۔ اس مجموعے میں سید سلیمان ندوی کے ۴۰۱ خطوط ماجد کے نام ہیں۔

سید صاحب کے انتقال کے بعد سب سے پہلے ان کے مکاتیب کا جو مجموعہ شائع

ہوا تھا، مکاتیبِ سلیمان کے نام سے تھا جو ان کے شاگرد اور ممتاز عربی اسکالر مسعود عالم ندوی نے مرتب کیے تھے۔ یہ مجموعہ اگرچہ مختصر تھا مگر مفید رہا۔

مکتوباتِ سلیمانی (جلد اول) سید صاحب کی وفات کے دس سال بعد شائع ہوئی جبکہ دوسری جلد اس سے بھی چند سال بعد (۱۹۶۷ء میں)۔ ان خطوط سے سید صاحب کے مزاج و میلان کا بھی بخوبی پتا چلتا ہے اور زندگی اور زمانے کے بارے میں ان کے طرزِ احساس کا بھی، لغت، اصطلاحات اور اشتقاقیات سے ان کی دلچسپی کا بھی اور فنونِ لطیفہ میں سے بعض سے انس اور بعض سے میزاری کا بھی۔ یہ ایک بے تکلف دوست کے نام ایک دوسرے بے تکلف دوست کے خطوط بھی ہیں اور ایک ممتاز عالم کی ایک دوسرے ممتاز عالم سے علمی مراسلت بھی۔ ان خطوط میں ماجد کی بعض کتب کے بارے میں چچی مٹی آرا کا اظہار بھی ہے اور ایک آدھ (مثلاً ڈوڈو پشیمان) کے بارے میں شاعرانہ غلو کا بھی۔ کہیں ماجد کو ان کے کسی مضمون کی داد دی ہے تو کہیں انہیں ان کی متشککہ روش پر ٹوکا گیا ہے۔ کہیں یہ لکھ رہے ہیں کہ برکے کی تھیوری حرفِ بجز مجد والے ثانی کے مکتوبات میں موجود ہے اور جو فرق ہے وہ محض تفصیل و اجمال کا ہے۔ اور کہیں اس رائے کا اظہار کر رہے ہیں کہ ڈراما ایک طبع ہے جو مختلف قسم کے قبائح کا مجموعہ ہے۔ کہیں ماجد کی محنت پر رشک کیا جا رہا ہے تو کہیں ”پیام امن“ کی تبلیغ کرنے والے (ماجد) کو ”سلام“ کیا جا رہا ہے۔ کہیں انہیں یہ نصیحت کی جا رہی ہے کہ وہ نیاز سے بے نیاز رہیں، انہیں زیادہ اہمیت نہ دیں کہ یہی ان کا ختمائے آرزو ہے تو کہیں ان کی ”مولوت“ پر خود ایک جید مولوی ہوتے ہوئے تاسف کرتے ہوئے لکھ رہے ہیں: ”کاش ایسا ہو سکتا کہ مولوت کی بجائے آپ پھر فلسفیت کا قلم ہاتھ میں لیتے اور فلسفہ مذہب کا تار تار کھیر دیتے اور صحیح فلسفہ مذہب پیش کرتے۔ اس کتاب (”فلسفہ مذہب“ از ڈپٹی مقبول احمد) کے مشرقی و مذہبی جہات کی تنقید تو کر سکتا ہوں مگر مغربی خیالات کی تنقید میرے بس سے باہر ہے۔ اس کے لیے ایک فلسفی کے قلم کی ضرورت ہے۔ کیا اس جہان سے نقد الکلام کی تلافی نہ کی جاسکے گی؟“

اسی اوراق میں (جلد دوم) مولانا مودودی، عبدالرزاق ملیح آبادی، مسعود علی ندوی، جوش ملیح آبادی وغیرہ کے ضمن میں سید صاحب کے خیالات کا اندازہ بھی ہوتا ہے اور دارالمصنفین کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات بھی ہم دست ہوتی ہیں۔ ان مکتوبات سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بعض معاملات میں ان کی اطلاع یا معلومات ناقص تھیں۔ مثلاً ایک خط میں ان کا ابوالاعلیٰ مودودی کے بارے میں یہ لکھ دینا کہ انہوں نے "اعلانیہ" تجدید کا دعویٰ کیا ہے اور اسی کا مجھے مدت سے ڈر تھا۔<sup>۲۲۴</sup> حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ مولانا مودودی نے تادمِ آخر مجدد ہونے کا کہیں دعویٰ نہیں کیا، ہاں ان کے معاندین ان پر سوسے قسم یا حسد کی بنا پر یہ الزام ضرور عائد کرتے تھے۔

ان خطوط میں علاوہ علمی، فقہی، مذہبی مباحث کے گھریلو باتیں بھی ہیں۔ لندن اور پیرس سے جو خطوط سید صاحب نے ماجد کو لکھے، وہ نہایت دلچسپ ہیں۔ جلد اول میں سید صاحب کے نام ابوالکلام آزاد کے بھی دو خط حواشی کے طور پر شامل کر لیے گئے ہیں جن میں سے ایک تو بے حد ہنگامہ خیز ثابت ہوا اور جس میں انہوں نے اپنے شباب کی لغزشوں کا کھلا اعتراف کیا ہے۔ مولانا ماہر القادری نے "مکتوباتِ سلیمانی" پر تبصرہ کرتے ہوئے بجا طور پر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ مکتوبات "ایک دلچسپ کتاب کی صورت میں منظر عام پر آئے ہیں جن کے مطالعے سے متعدد اہم شخصیتوں سے تعارف ہو جاتا ہے اور متحدہ ہندوستان کی نصف صدی کے سیاسی اور معاشی حالات کا نقشہ آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے۔"<sup>۲۲۵</sup> ان خطوط میں سید سلیمان ندوی کا اسلوب بھی اپنے شباب پر نظر آتا ہے۔ بے تکلف خطوط کے لیے جس شگفتہ اور بے ساختہ اسلوب کی ضرورت ہوتی ہے، وہ یہاں جا بجا جوت جگاتا ہے۔ انہوں نے کہیں کہیں اپنے مخصوص رنگِ طبیعت کے باعث ضلعِ جگت کی چٹھلی دیاں بھی چھوڑی ہیں۔ ان کے اسلوبِ مکتوب نگاری پر گفتگو

<sup>۲۲۴</sup> مکتوباتِ سلیمانی (جلد دوم)، ص ۱۱۲

<sup>۲۲۵</sup> نمان (کراچی) جون ۱۹۶۴ء، ص ۴۷

کرتے ہوئے ادیب (علی گڑھ) کے میٹھرنے لکھا تھا، "انہوں نے شبلی دممدی کے اسلوبِ تحریر کی زندہ روایت قائم کی ہے۔" ۲۶

ماجد نے مکتوباتِ سلیمانی میں شامل ان کے چار سو ایک مکاتیب کو بڑے سلیقے اور تقریباً ۱۳۰۰ حواشی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ اُردو کے مکتوباتی ادب میں سید صاحب کے مکتوبات ایک زندہ اضافہ ہیں۔

## افکارِ ماجد

عبدالماجد دریابادی نے ایک دین دار گھرانے میں آنکھ کھولی تھی۔ ان کی ابتدائی تعلیمی زندگی کا آغاز مذہب کی حمایت سے ہوا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ موروثی عقائد میں رخنے پڑتے چلے گئے حتیٰ کہ ماجد خود کو عملی الاعلان "ریٹنلسٹ" اور "لاادری" کہنے لگے۔ اس قلبِ ہامیت اور بعد ازاں دین کے ساتھ دوبارہ والمانڈ شیفتنگ کی تفصیل ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں لہذا اس کا دہرانا تحصیل حاصل ہے۔ اتنی بات بہر حال جاننے کی ہے کہ ماجد کی عقیدت پرستی میں جہاں انیسویں صدی کے ہندوستان کی گہری فکری تبدیلی کا ہاتھ بٹے وہیں خود ماجد کی شخصیت کا بھی اس میں کچھ کم دخل نہیں۔ "آپ بیتی" میں ماجد نے مغربی تعلیم اور اس کے سلبی اثرات پر ضرورت سے کچھ زیادہ ہی زور دیا ہے اور اپنی تشکیک کا سبب اس تعلیم کی بارے عقل پرستی اور تجزیہ کاری کو قرار دیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر ماجد انگریزی تعلیم نہ حاصل کرتے پھر بھی تشکیک و ارتیاب کی بھٹی سے ضرور گزرتے۔ آخر غزالی نے کس انگریزی مدرسے میں تعلیم پائی تھی؟ غزالی بھی تشکیک کی وادی سے گزرے جسے وہ ضلال سے تعبیر کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر سوچنے والے دماغ اور ہر دیکھنے والی آنکھ کا یہ مقدر ہے کہ وہ آبلہ پائی اور سراب گردی کا مزہ چکھے۔ غزالی نے "المنقذ من الضلال" (سرگزشتِ غزالی) میں اسی حقیقت کی نشان دہی یوں کی ہے :

"درکِ حقائق کا یہ چسکا اور پیاس اہدا ہی سے تھی اور یہ میری عادت و سرشت میں تھا کہ ان باتوں پر غور کروں۔ اس کو میں نے کسب و اکتساب سے نہیں پایا بلکہ جبلت و فطرت ہی اس انداز کی تھی کہ جو بات کموں سچ سمجھ کر کموں۔ یہی وجہ ہے کہ جوانی کے آغاز ہی میں تقلید کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئیں اور عقائدِ موروثہ کا سحر ٹوٹتا ہوا نظر آیا کیونکہ میں دیکھتا تھا کہ

یہاں عقائد کو تحقیق کی بنا پر اختیار نہیں کیا جاتا بلکہ تقلید کے داعیہ سے ایسا ہوتا ہے کہ یہودی بچے یہودیت کو پسند کرتے ہیں، عیسائی عیسائیت کو عزیز رکھتے ہیں اور مسلمان بچوں کی نشوونما اسلامی روایات پر ہوتی ہے۔ میں نے یہ بھی سن رکھا تھا کہ آنحضرتؐ نے یہ ارشاد فرمایا ہے: کل مولود یولد علی الفطرة فابیواہ یہودانہ او ینصرانہ او یمجسانہ (ہر بچہ مولود فطرت ہی پر پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس کے والدین اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی بنا لیتے ہیں)۔ "اس سے میرے باطن میں اس فطرتِ اصلیہ کو معلوم کرنے کی تحریک ہوئی اور میں نے جانتا چاہا کہ یہ فطرتِ اصلیہ کیا ہے اور وہ عقائد کیا ہیں جو بعد میں والدین اور اساتذہ کی تقلید کی وجہ سے عارض ہوتے ہیں۔ تب میرے دل نے کہا میرا مقصود حقائقِ اشیاء کو جاننا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ عقائد و خیالات کے اس گورکھ و صندے میں حقیقت کی مقدار کس درجہ ہے؟" یہاں غزالی کے ذکر سے یہ ہرگز مقصود نہیں ہے کہ غزالی اور ماجد کا تقابل پیش نظر ہے۔ کہاں غزالی اور کہاں ماجد۔ مقصد محض یہ بتانا ہے کہ تجزیہ، تحلیل اور تفکر کا عادی ذہن وادی تشکیک سے گزرے بغیر رہ نہیں سکتا۔ چنانچہ وہ غزالی ہوں یا شیخ عبدالواحد بخیمی، ابوالکلام آزاد ہوں یا اقبال، عبدالماجد دیریا بادی ہوں یا ابوالاعلیٰ مودودی، ایک دور اُن پر ضرور ایسا آیا ہے جب کثرتِ صورت کے مشاہدے نے معانی کو گم کر دیا اور بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ نمودِ صورت کا قالب ایک ہی ہے۔

سہ میں بکثرت صورت کہ گم کنی معنی ہمیں کہ قالب چندیں ہزار خشت یکیت یا پھر یہ کہ : سہ

آں کہ ایں نامہ زہم بستر نوشتارست نخت گر ہے سخت بہر ششہ مضمون زدہ است  
 سہ فلسفی را در حقیقت نتوانست کشود گشت راز و دگر آں راز کہ افشامی کرد  
 برمن فلسفی ریل Riehl نے شاید انہی معنوں میں کنا تھا کہ انسان تن کر سیدھا کھڑا نہیں رہ سکتا جب تک کوئی ایسی چیز اس کے سامنے موجود نہ ہو جو خود اس سے بلند تر ہے۔ وہ کسی چیز کے دیکھنے ہی کے لیے سر اوپر کر سکتا ہے چنانچہ وہی ماجد جو ایک زمانے میں "ایک

طالب علم کے روپ میں "الکلام" کی آڑ لے کر دین، روح، عقائد اسلامی اور معجزات پر تشکیک کا اظہار کر رہے تھے بعد اُسی دین کی حمایت میں کمر بستہ ہو گئے اور زندگی کے آخری پچاس ساٹھ سال اسی کے "حقائقِ علویہ" کو مختلف پیرایوں میں الم نشرح کرتے رہے۔  
وَاللّٰهُ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ -

جس زمانے میں ماجد فلسفے اور فکر کی دادیوں میں گھوم رہے تھے اور ان موضوعات پر تو اتر سے لکھ رہے تھے وہ "فلسفی شاہ" کے لقب سے مشہور ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں ان کے قلم سے فلسفہ و نفسیات پر (واضح رہے کہ اس دور میں نفسیات فلسفہ سے الگ نہیں سمجھی جاتی تھی) پر متعدد مضامین نکلے جو الناظر (کھنڈ)، افادہ (حیدر آباد دکن)، معارف (اعظم گڑھ) اور زمانہ (کانپور) وغیرہ میں شائع ہوتے رہے۔ یہی مضامین بعد میں "فلسفیانہ مضامین" (۱۹۲۶ء)، "فلسفہ کی تعلیم" (س۔ن) ۱، "مبادی فلسفہ" (۱۹۳۴ء، ۱۹۳۱ء) اور "فلسفہ جذبات" (۱۹۱۴ء)، "فلسفہ اجتماع" (۱۹۱۵ء) اور انگریزی تصنیف — The Psychology of Leadership (س۔ن) کے عنوان سے شائع ہوئے۔ ماجد کی اس عمد کی فلسفہ شناسی اور فلسفہ طرازی کی داد انھیں ان کے بعض معاصرین نے خوب دی اور انھیں "مخالف عقلیات" قرار دیا۔ مددی افادی نے عبدالباری مددی کے نام، جو خود اس دور کے ممتاز فلسفہ نگار تھے، اپنے دو خطوط میں اپنے مخصوص دلچسپ و لطیف انداز میں لکھا،  
۱۔ "آپ کی "مادیت" (مضمون مطبوعہ الناظر) سے متاثر ہو کر میں نے ماجد کو لکھا تھا کہ ایک رقیب پیدا ہوا۔ انھوں نے آپ کے ساتھ اپنی خصوصیات جتائیں اس لیے مجھے یہ تاویل کرنا پڑی کہ یہ لفظ جیموں کی اصطلاح میں نہیں بلکہ عرب کے محاورہ میں استعمال کیا گیا ہے یعنی آپ دونوں مخالف عقلیات ہیں۔" ۲

۲۔ اس کتاب کا پورا نام ہے "فلسفہ کی تعلیم گذشتہ اور موجودہ"۔ حکیم عبدالقوی دریا بادی نے اپنے مضمون "مولانا عبدالماجد دریا بادی کی مکمل فہرست تصانیف" میں اس کا نام "فلسفہ اور اس کی تعلیم" لکھا ہے جو درست نہیں، ملاحظہ ہو "ترویغِ اردو" کا مولانا عبدالماجد دریا بادی نمبر، ص ۸۰

۳۔ "مکاتیبِ مددی"، ص ۱۰۳، ۱۰۴

۲۔ ”آپ کے جوڑی دار پر فلسفیت کا رنگ اس قدر چڑھا گیا ہے کہ لکھنؤ میں بیٹھ کر ”جوین“ سے خوش نہیں معلوم ہوتے، ان سے پوچھیے:۔  
 آڑی ہیکل کو چوم لے گی ۛ وہ چیز جو کچھ اٹھی اٹھی ہے“۔  
 یہ دونوں خطوط بالترتیب ۱۹۱۸ اور ۱۹۱۹ میں لکھے گئے۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس وقت کی اردو فلسفہ نگاری میں ماجد کی حیثیت کیا تھی۔

لیکن فلسفہ نگاری اور فلسفہ طرازی میں اس قدر شدت اور جذب کے بعد آخر ماجد اس نقطہ انجذاب Point of Saturation تک پہنچ گئے جس کے بعد اس ”قلمات گردی“ میں ان کے لیے کوئی کشش نہ رہی۔ شاید اس لیے کہ ”یہ (فلسفہ) بلاشبہ طبیعت میں ایک طرح کی روائی بے پردائی پیدا کر دیتا ہے اور ہم زندگی کے آلام و حوادث کو عام سطح سے کچھ بلند ہو کر دیکھنے لگتے ہیں، لیکن اس سے زندگی کے طبعی انفعالات کی گتھیاں سلجھ نہیں سکتیں۔ یہ ہمیں ایک طرح کی تسکین ضرور دے دیتا ہے لیکن اس کی تسکین سر تا سر سلی تسکین ہوتی ہے۔ ایجابی تسکین سے اس کی جھول ہمیشہ خالی رہی۔ یہ فقدان کا افسوس کم کر دے گا لیکن حاصل کی کوئی امید نہیں دلاتے گا۔ اگر ہماری راحتیں ہم سے چھین لی گئی ہیں تو فلسفہ ہمیں رکلیہ و دمنہ، پنج تنتر کی دانش آموز چڑیا کی طرح نصیحت کرے گا لاتانس علی ما فاننا جو کچھ کھو چکا، اس پر افسوس نہ کر لیکن کیا اس کھونے کے ساتھ کچھ پانا بھی ہے، اس بارے میں وہ ہمیں کچھ نہیں بتلاتا کیونکہ بتلا سکتا ہی نہیں“۔

اقبال نے جو کچھ اپنے بارے میں لکھا تھا وہ ماجد بلکہ ہر فلسفہ شناس کے بارے میں سچ ہے،  
 حکمت و فلسفہ کراست گراں فیز مرا      خضر من از سرم این یار بارگراں پاک انداز  
 اسی ”سبک دوشی“ کے نتیجے میں ماجد نے فلسفہ و نفسیات کی راہ چھوڑ کر قرآن و تفسیر کا منہاج اپنایا اور ”تا حرکت یک تار نفس“ اسی کا بزرگ عظیم میں لگے رہے۔

ہم نے زیر نظر باب کو چار فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی فصل میں ان کی فلسفہ شناسی



کا جائزہ لیا جائے گا، دوسری میں ان کی نفسیات، دانی کا بیسکہ تیسری اور چوتھی فصول میں ان کی تفسیری خدمات اور عالمانہ مقام کا تعین کیا جائے گا۔ ان چاروں کے بالترتیب مطالعہ سے ماجد کے فوق و ذہن اور اس کے ارتقادی کی ایک مختصر تصویر بھی سامنے آجائے گی۔

## فصل اول : عبدالمجید دریابادی بطور فلسفہ شناس

ماجد کی فلسفیانہ نگارشات کے ضمن میں تین سوالات اہم ہیں۔ اول یہ کہ سبب ماجد نے اردو میں فلسفہ پر قلم اٹھایا، اس زبان میں فلسفہ نگاری کا پس منظر اور روایت کیا تھی اور دوسرا اہم تر سوال یہ ہے کہ آج کے تناظر میں ماجد کی ان تحریروں کی کیا اہمیت اور معنویت Relevance بنتی ہے۔ تیسری بات جس کا ذکر ضروری ہے یہ ہے کہ ماجد کا اسلوب فلسفہ نگاری کیا ہے؟

جس زمانے میں ماجد نے فلسفہ نگاری کا آغاز کیا، اردو میں فلسفہ لکھنے کی کوئی مستحکم روایت موجود نہ تھی اور نہ ہی فلسفیانہ اصطلاحات کی کوئی باضابطہ تشکیل ہوئی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر ماجد سے پہلے فلسفہ کے موضوع پر کچھ ملتا بھی ہے تو وہ فلسفہ سے زیادہ نفسیات کے موضوعات سے بحث کرتا ہے اور اس میں منطق کے مباحث بھی شامل ہوتے تھے مثلاً بالوبرج بہادر کا "رسالہ فلسفہ" (۱۹۰۱ء) جس میں فلسفہ تو شاذ کے حکم میں داخل ہے البتہ منطق اور نفسیات کے بیشتر موضوعات اس میں مل جاتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ آج سے تقریباً ایک صدی قبل ابھی منطق اور نفسیات فلسفہ سے الگ علوم کے طور پر متعارف نہ ہوئے تھے۔ چنانچہ اس ضمن میں ہونڈونگ کی مشہور کتاب *A History of Modern Philosophy* دیکھی جاسکتی ہے جس سے خود ماجد نے متعدد مقامات پر استفادہ کیا ہے۔ اس کتاب میں بھی فلسفہ و نفسیات الگ الگ نہیں بلکہ ایک ہی ٹکڑے کے مربوط اجزاء ہیں۔ اصل میں علوم کی لاتعداد فروع تخصصی-*Specialization* کے دور کی پیداوار ہیں درجہ مربوط معاشروں میں تمام علوم و فنون ایک ہی کلیت کے مظہر ہوا کرتے تھے اور یکساں اصول روایت کے ماتحت آتے تھے۔

ماجد کی فلسفہ نگاری سے قبل "اثبات واجب الوجود" (۱۹۱۱ء) جیسی مختصر کتب بھی لکھی جا چکی تھیں۔ مفتی محمد انوار الحق کی یہ کتاب بھی کوئی مستقل تصنیف ہونے کے بجائے بیشتر آڈسٹر اننگ کی مشورہ کتاب "گاڈ اینڈ سول" سے ماخوذ تھی جس میں مصنف نے جدید خیالات کے حامل فلاسفہ و موحدین کے پیش کردہ دلائل کا خلاصہ درج کیا تھا۔ مفتی صاحب نے خود اعتراف کیا ہے کہ "میں اپنی کتاب کے لیے تصنیف ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ میں نے صرف حکمت مغرب کے بیانات کا خلاصہ کر کے ان کا ترجمہ کر دیا ہے۔" میں صرف یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ جو دلائل فلاسفہ یورپ و وحدانیت و قدرت باری تعالیٰ پر آج پیش کر رہے ہیں، انہی کو اسلام نہایت اور جامعیت کے ساتھ اس سے تیرہ سو برس پہلے دینا کو دکھا چکا ہے اس لیے میں نے جا بجا آیات قرآنی درج کر دی ہیں، لیکن دعویٰ کی سہولت کے لیے نہیں بلکہ ان کی تعلیم اور دلائل عقلی کے حاصل کردہ نتائج میں باہم توافق و تطابق دکھانے کے لیے۔" ۱۰

میر حسن الدین نے اپنی ملخص ترجمہ کردہ کتاب "مبادی فلسفہ" ۱۱ء میں اردو فلسفہ نگاری میں ماجد اور ان کے ساتھ ساتھ مولانا عبدالباری ندوی کے تخصص اور اولیت کا بجا طور پر اعتراف ان الفاظ میں کیا تھا: "ہندوستان میں انگریزی تعلیم کو رائج ہو کر نصف صدی کا عرصہ ہوا۔ ابتدا سے اب تک ہندوستانی فلسفہ پڑھتے رہے اور اب بھی کالجوں میں فلسفہ کے طلباء کی خاصی تعداد نظر آتی ہے۔ مقام حیرت ہے کہ اس طویل مدت کی تعلیم پر بھی اردو زبان میں فلسفہ جدید کی کتابوں کا اس قدر فقدان ہے۔ ہم کو مولانا عبدالماجد اور مولوی عبدالباری ندوی کا متون ہونا چاہیے کہ انہی کی وجہ سے دوچار اچھی کتابیں اردو زبان میں موجود ہو گئیں۔" ۱۲

خود ماجد کو بھی فلسفہ کے باب میں اردو کی کم مائیگی کا احساس تھا اور ان کا ارادہ تھا کہ مشاہیر فلاسفہ مغرب کے افکار کو اردو میں منتقل کیا جائے۔ چنانچہ جب ۱۹۱۲ء میں انہوں نے

۱۰ "اثبات واجب الوجود"، ص ۴

۱۱ واضح رہے کہ ماجد کی "مبادی فلسفہ" (۱۹۳۱ء) سے تین سال قبل میر حسن الدین کی ترجمہ کردہ کتاب (مصنف اے ایس رانا پورٹ) اسی نام سے شائع ہو چکی تھی۔

۱۲ میر حسن الدین، "دیباچہ" مبادی فلسفہ، ص۔ ندارد

"التأثر" میں اشاعت کے لیے اپنا مضمون "فلسفہ اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب" بھیجا تو ساتھ ہی رسالے کے مدیر مولوی ظفر الملک کو ایک خط بھی لکھا جس کے دو اقتباسات دلچسپی سے خالی نہ ہوں گے۔ ان سے ماجد کے ذہن اور عمدہ جوانی کے مخصوص طرز فکر کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے:

"میں چاہتا ہوں کہ اس طرح کے مضامین کا ایک پورا سلسلہ نکالوں جس کے ہر مضمون میں ایک ایک مشہور فلسفی کے مذہب کی تلخیص ہو۔ اس مجموعہ سلسلے کے چند عنوانات یہ ہیں: فلاطون اور عالم مثال، ارسطو اور اخلاقیات، ارسطو اور فن منطق، اسپنوزا اور وحدت الوجود، مل اور تواریخ استقرار، کینٹ اور علمیات، برکلی اور روحانیات، لاک اور تجربیت، کومٹ اور فلسفہ وحشی وغیرہ، اس طرح اس سلسلے کے پورے ہو جانے پر اردو میں تمام اہم مسائل فلسفہ ایک خاصی تفصیل کے ساتھ آجائیں گے۔ یہ کام آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ آسان نہیں۔ ایک بڑی دقت اصطلاحات علمی کے متعلق ہے۔ نئی اصطلاح کے وضع کرتے وقت اگر کوئی معمولی سا اردو کا لفظ رکھیے تو وہ اصطلاحی شان نہیں رکھتا۔ اس میں سو قیامت نظر آتی ہے، اور اگر کوئی عربی لفظ تلاش کر کے لائیے تو وہ کانوں کو نامانوس معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ دقت بھی اگرچہ بہت بڑی دقت ہے لیکن اس سے بڑھ کر حوصلہ فرسایہ خیال ہے کہ ایسی تحریروں کے پڑھنے والے کتنے ہیں؟" ۹

"اس بد مذاقی کا اصل باعث میرے نزدیک یہ ہے کہ ہماری پبلک آج سے ۲۵-۳۰ سال پیشتر بعض دوسرے مشاغل میں اس قدر منہمک تھی کہ خالص علمی مسائل پر متوجہ ہونے کا اسے موقع ہی نہ تھا۔ یہ مشاغل کیا تھے، ایک تو شعر و شاعری، دوسرے مذہب۔ ان میں سے شعر و شاعری کا زور تو اب ہلکا پڑنے لگا ہے۔ اور اگر یہی حالت رہی تو چند سال میں قوم میں شاعرانہ عنصر حد اعتدال پر آجائے گا لیکن مذہبی انہماک یا وجود بادی النظر میں انحطاط پذیر ہونے کے ابھی عجول کاٹوں ہے۔ فرق جو کچھ ہوا ہے وہ یہ کہ اس سلسلے میں بعض پرانی اصطلاحات اور پُرانے ناموں کی بجائے اب کچھ نئی اصطلاحات اور نئے نام لوگوں کی زبان پر چڑھ گئے ہیں۔

پہلے سبک پر امام ابو یوسف، ملا علی قاری، جلال الدین سیوطی کی حکومت تھی اور اب امام غزالی، ابن رشد، فرید وجدی کا دورہ ہے۔ یا پہلے ترکی کی حمایت کا وجوب فقہاء و محدثین کے اقوال سے ثابت کیا جاتا تھا، مگر اب اس کی فریضت پر نصوص قرآنی کی گہری لنگائی جاری ہے۔ غرض مذہبی غلو تو بے تغیر آسمان و مصطلحات علمی حالت قائم ہے، ہاں شاعری کا اثر البتہ ہلکا پڑا۔ مثلاً مندرجہ بالا دوسرے اقتباس سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس دور میں مذہب کے بارے میں ماجد کیا رائے رکھتے تھے۔ یہی ماجد جو یہاں "خالص علمی مشاغل" پر والد و شیفتہ نظر آتے ہیں اور قوم کو محض اس بنیاد پر بد مذاق قرار دے رہے ہیں کہ وہ مذہب سے وابستہ نظر آتی ہے، خود چند سال بعد "خالص علمی مشاغل" کو ج کراسی مذہب کی حمایت و نصرت میں قلم اٹھاتے نظر آتے ہیں اور اس طرح اور اس شان سے کہ ماجد اور مذہب ایک دوسرے کے مترادف نظر آنے لگتے ہیں۔ اصل میں دنیا بھر کی بیعتیں فسخ ہو سکتی ہیں لیکن قالوا بلی والی بیعت انہی فسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر ماجد کی مذہبی نگارشات کے مقابلے میں ان کی فلسفیانہ نگارشات صرف قلیل ہی نہیں کم مبیار بھی ہیں۔

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں کا زمانہ ۱۹۱۲ء سے ۱۹۱۹ء تک پھیلا نظر آتا ہے۔ ان کی فلسفیانہ تحریروں کا اولین مجموعہ "فلسفیانہ مضامین" ہے جو ۱۹۱۲ء میں ایڈیٹر "النائر" نے ان کی رضامندی کے بغیر شائع کیا۔ ماجد نہیں چاہتے تھے کہ ان کی زمانہ الحاد کی فلسفیانہ تحریروں بغیر نظر ثانی کے شائع ہوں۔ بعد میں یہی مضامین چند دیگر مضامین کے شمول کے ساتھ کمال نظر ثانی کے بعد "مبادی فلسفہ" کے نام سے شائع ہوئے۔ بعض مقامات پر تو صفحوں کے صفحے بدل دیے گئے۔ یہی سبب ہے کہ "فلسفیانہ مضامین" کی ادعا نیست، مذہب بیزاری اور کسی قدر کٹیلا لہجہ "مبادی فلسفہ" میں کہیں نظر نہیں آتا۔ خود فلسفیانہ مضامین کے آخر میں جناب ظفر الملک کا ایک نوٹ بے حد اہم ہے۔ اس نوٹ سے ماجد کی فکری قلبی ماہیت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے اور پتا چلتا ہے کہ وہی فلسفیانہ تحریروں جو ایک زمانے میں ماجد کے لیے مایہ افتخار تھیں، اب ان کی اپنی نگاہ میں پایہ اعتبار سے

کس قدر رکھی تھیں۔ ظہر الملک کے تسمائی نوٹ کا درج ذیل حصہ لائقِ توجہ ہے :

"گذشتہ چند سالوں کے اندر ان کے مذہبی خیالات میں ایک تغیرِ عظیم ہو گیا ہے۔ پہلے اگر وہ ایک مشکک فلسفی تھے تو اب بفضیلِ ایزدی ایک پابندِ شریعت صوفی کے جانے کے مستحق ہیں۔ خیالات کی اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ مشاغل میں بھی تغیر ہونا لازمی تھا اس لیے فلسفہ جدید کی ترجمانی کرنے کی بجائے اب ان کی ساری قوت اس ازلی وابدی خدا کے کے آخری رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لائے ہوئے پیام کی تشریح و تبلیغ میں صرف ہو رہی ہے جس کا وجود پہلے کبھی ان کے لیے سببِ انکار تھا تو کبھی موجبِ تشکیک ایسی صورت میں اس کی اُمید عبث ہوگی کہ اس نامتام کتاب کی وہ تکمیل کر سکیں۔" ۱۱

نقطہ نظر میں اسی انقلابِ عظیم کا نتیجہ ہے کہ وہ پہلے پر مستقل کتاب دیکھ سکے جس کا وہ ارادہ کر چکے تھے اور محض ابتدائی دو ابواب یعنی سوانح اور اخلاق و عادات ہی پر قلم فرسائی کر سکے۔ بعد ازاں اگر انہوں نے پہلے یا بیہوش پر کچھ لکھا بھی تو ان کے رد ہی میں لکھا نہ کہ ان کے افکار کے اثبات میں۔ چنانچہ اس ضمن میں ان کا ایک معرکہ آرا مضمون "معجزات اور فلسفہ جدیدہ" تین اقساط میں ۱۹۳۳ء میں "سچ" میں شائع ہوا جس کا کسی قدر تفصیلی ذکر آئندہ صفحات میں ہوگا۔ یہ مضمون ان کی کسی فلسفیانہ کتاب میں جگہ نہیں پاسکا۔

"فلسفیانہ مضامین" میں ماہنامے مندرجہ ذیل موضوعات پر قلم اٹھایا، فلسفہ، اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب، فلسفہ کی تعلیم گذشتہ اور موجودہ فلسفہ و تشکیک، مل کی منطق، نظام ازدواج، پہلے کے حالات، جبکہ "مبادی فلسفہ" (حصہ اول و دوم) میں درج ذیل مضامین شامل تھے :

فلسفہ اور مذاہب، فلسفہ پر ایک نظر، مل کی منطق، مقدمہ مکالمات بریکے، عادت اور فلسفہ، عادت، نفس و مفرداتِ نفس، ماہیتِ جذبات، تشکیک اور مشککیں، جس، عمل

۱۱ "فلسفیانہ مضامین"، ص ۲۶۱، ۲۶۲

۱۲ "النظر" میں ۱۹۱۲ء میں شائع ہونے والی یہی مضمون بعد ازاں الناظر پریس لکھنؤ سے الگ سے کتابی شکل میں بھی اسی نام سے شائع ہوا۔

توجیہ، مکالمہ دوم از مکالمات برکلی، واجب الوجود اور حکمائے جرمنی، حکمائے ہند کا فلسفہ، جذبات، مذہب ارتقائی نقطہ نظر سے۔

مندرجہ بالا دونوں فہارس مضامین کا جائزہ لینے سے پتا چلتا ہے کہ بعض مضامین دونوں فہرستوں میں مشترک ہیں۔ جو مضامین پہلے ”فلسفیانہ مضامین“ میں شامل تھے، بعد ازاں لفظی و معنوی نظر ثانی کے بعد ”مبادی فلسفہ“ میں شامل کر لیے گئے۔ مثلاً ”فلسفہ اور مذاہب فلسفہ پر ایک نظر“، ”مل کی منطق“، ”تشنگ اور متشککین“ اصلاً ”فلسفیانہ مضامین ہی سے لیے گئے اور نظر ثانی کی کٹھالی سے گزارے گئے۔ نفس و مفردات نفس، ماہیت جذبات، حکمائے ہند کا فلسفہ ”جذبات“، یہ تین مضامین ”فلسفہ جذبات“ سے لے کر ”مبادی فلسفہ“ میں شامل کیے گئے۔ یہ تینوں مضامین مع چند دیگر مضامین کے یعنی مل کی منطق، عادت اور فلسفہ عادت، حس اور عمل توجیہ اصلاً فلسفہ سے زیادہ نفسیات و منطق سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے اگر ہم ماہد کے خالص فلسفیانہ مضامین کا شمار کرنا چاہیں تو ان کی تعداد نصف درجن سے نہیں بڑھتی۔ زیر نظر اوراق میں ہم ان کے انہی خالص فلسفیانہ مضامین کا جائزہ لیں گے۔ رہا یہ سوال کہ ماہد نے منطق و نفسیات کے مباحث فلسفہ میں شامل کیوں کیے تو اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی تک ابھی فلسفہ و نفسیات و منطق کے حدود پوری طرح متعین نہ ہوئے تھے اس ضمن میں ”تاریخ فلسفہ جدید“ کے مصنف کا موقف قابل ملاحظہ ہے۔ اس کے خیال میں:

”فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں۔ شاید ان کی مختصر سی تشریح میری کتاب

کے سمجھنے میں مدد ہو۔ ۱۔ مسئلہ علم یا مسئلہ منطق۔ ۲۔ مسئلہ وجود یا کوئی نیا مسئلہ۔۔۔ ۳۔

مسئلہ تنہیں (اخلاقی مذہب ہی مسئلہ)۔۔۔ ۴۔ مسئلہ شعور یا نفسیاتی مسئلہ۔۔۔ ۵۔ مسئلہ

اسی طرح راپو پورٹ نے فلسفہ کا تعلق درج ذیل مباحث سے قائم کیا ہے۔

۱۔ مابعد الطبیعیات ۲۔ فلسفہ فطرت

۳۔ نفسیات ۴۔ منطق

۵۔ جمالیات ۶۔ اخلاقیات

۳۱۱ ہونڈنگ: تاریخ فلسفہ جدید، جلد اول (مترجم خلیفہ عبدالحکیم)، ص ۲۶۲

ماجد نے اپنے فلسفیانہ مضامین میں فلسفہ کی تعریف، اس کے حدود، طریق کار، اہمیت، مختلف فلسفیانہ مکاتب کے قیام کے وجوہ اور پھر فلسفہ کے آغاز سے لے کر یعنی پہلے باضابطہ فلسفی طاليس سے لے کر برگساں تک کے افکار کا خلاصہ بیان کیا ہے۔ ان مضامین میں انہوں نے فلسفہ کی تعلیم کے حدود و خیال بھی نمایاں کیے ہیں۔ پھر فلسفہ کی بعض اہم شاخوں مثلاً تشکیک اور اس کے فلسفہ پر بھی تفصیل سے لکھا ہے اور بتایا ہے کہ تمام تضاد و تخالف کے باوجود اس امر پر فلسفی متفق رہے کہ انکشاف حقیقت ان کے بس میں ہے۔ یوں انہوں نے نیکوین عالم کی علت کے باب میں نظریہ سازی کی لیکن فلسفہ تشکیک کے علم برداروں نے سقف و محراب کو چھوڑ کر عمارت کی بنیاد پر نگاہ ڈالی اور کہا کہ یہ مسئلہ تو بعد کا ہے کہ دنیا میں وجود حقیقی کس شے یا کن اشیاء کا ہے پہلے تو یہ طے کرنا باقی ہے کہ آیا انسان کے لیے کسی حد تک کسی حقیقت کا علم ممکن بھی ہے۔ گویا بات وہی ہوئی جس کا رنگانہ نے اپنے مخصوص اسلوب میں ذکر کیا ہے،

علم کیا، علم کی حقیقت کیا جیسی جس کے گمان میں آئی

اور انتہا تو یہ ہے کہ بقول آرسیلئس Arcesilas ہم حقائق اشیاء سے اس قدر لاعلم ہیں کہ خود اپنی حقیقی لاعلمی تک کا علم تمہیں رکھتے۔ انیسیدمس نے خدا کے متعلق روایتین کے سارے تخیلات تار تار کر دیے اور کائنات کے باب میں لکھا کہ ہمارے تمام معلومات و مدارک کا محض اعتباری ہیں۔ بہر حال خواہ وہ فسطائی ہوں، خواہ پیرہو Pyrrho یا اس کا شاگرد ٹین ہو، کارنیڈس ہو یا انیسیدمس، سیکسٹس امپیریکس Sextus Empiricus ہو یا اٹھارویں صدی کا ہیوم وغیرہ، ماجد نے تشکیک کی مختلف جہات کے ضمن میں ان تمام کے افکار سے اعتنا کیا ہے

علامہ میر حسن الدین، (مترجم مبادی فلسفہ، ص ۸،) ویسے راپو پورٹ اور ہوفڈنگ سے بہت پہلے ہملٹن نے بھی فلسفہ کا شجرہ مرتب کرتے ہوئے اس کی اقسام میں مادی اور مذہبی کی تقسیم کی تھی اور ذہنی فلسفہ کی مزید تفریع کرتے ہوئے اس کی تین اقسام یعنی علم ظہور، ذہنی (نفسیات)، علم انوائس، ذہنی اور علم مابعد الطبیعیات، گنوائی تھیں۔

اور ہیوم اور قدامتے یونان کی تشکیک کے امتیازات کی بھی نشانہ دہی کی ہے :

کائنات اور اس کی حقیقت پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہر علت کا ایک معلول ہے اور وہ معلول بذاتِ خود ایک اور علت کا نتیجہ۔ سوال یہ ہے کہ علت و معلول کا یہ سلسلہ لانا ہی ہے یا کہیں ختم بھی ہوتا ہے۔ کیا کسی ایسی ذات پر پہنچ کر ٹھہرا جاسکتا ہے جسے تمام موجودات کی علت قرار دیا جاسکے لیکن جو خود کسی کی معلول نہ ہو۔ اسی کا نام ذاتِ اللہ ہے۔ کلاسیکی یونانی فلسفہ بلکہ اس سے بھی قبل کے فلسفیانہ افکار سے لے کر آج تک مختلف فلسفیانہ مکاتب نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ آئی سس کے ایک مندر پر یہ الفاظ کندہ ہیں، "میں ہر وہ چیز ہوں جو تھی، جو ہے، جو ہوگی اور کوئی فانی، سستی اس نقاب کو الٹ نہ سکی جو میری بقائے دوام کو چھپائے ہوئے ہے" مقصود یہی ہے کہ کس نکشود و نکشاید بہ حکمت میں ممتار را۔

ماجد نے "واجب الوجود اور حکمائے جرمنی" نامی مضمون میں ذاتِ اللہ کے بارے میں جرمن فلاسفہ کے افکار پیش کیے ہیں اور اس ضمن میں اسپینوزا کو روحانی وحدتِ وجود کا سب سے بڑا یورپی معلم قرار دیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ علتِ العلیل کو ذی حسی، باشعور اور صاحبِ ادراک سمجھتی تصور کرتا ہے۔ اس کے برعکس کانت کا دعویٰ یہ تھا کہ روح و مادہ کیا معنی، کائنات میں کسی شے کی بھی ماہیت کا علم انسان کو نہیں ہو سکتا۔ ماننا اور جاننا دو مختلف چیزیں ہیں۔ ذہن انسانی کے لیے کانت کا بہترین مشورہ یہی ہے کہ وجودِ مطلق کے مسئلہ پر استدلالی حیثیت سے غور کرنا غیر ضروری اور بے فائدہ کوشش ہے جبکہ کانت کا شاگرد فختے اپنے استاد کے اصولوں کو قطع کرتا ہوا عقلِ حیثیت ہی سے وجودِ مطلق پر دلائل قائم کرتا ہے۔ ہیگل کا نظریہ واجب الوجود ان سب سے زیادہ غامض اور پرہیچ ہے۔ مضمون کے آخر میں ماجد نے واجب الوجود کے ضمن میں حکمائے جرمنی کے افکار کا ذکر کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس سے بخوبی یہ احساس ہوتا ہے کہ اب ماجد کو فلسفہ کی نارسائیوں کا کامل احساس ہو چلا تھا۔ یوں بھی دیکھا جائے تو فلسفہ از آغاز تا امروز در رد کی ایک طویل داستان کے سوا اور کچھ نہیں جس سے اکبر کے اس حکیمانہ مصرع کی تصدیق ہوتی ہے کہ ع فلسفے میں کون کس کا دوست ہے۔

بہر حال ماجد نے لکھا ہے، "یہ ہے ایک نہایت ہی مختصر اور لازمی طور پر ناقص و نامتام



خاکہ اس فلسفہ "واجب الوجود یا وجود مطلق کا جسے مشابہ حکمت سے برہمنی نے بڑے آب و تاب، دھوم و دھام کے ساتھ پیش کیا اور یونیورسٹیوں کے صدا پروفیسر آج تک انہی نظریات پر سر دھن رہے ہیں۔" ۱۵

مبادی فلسفہ کا آخری مضمون "مذہب ارتقائی نقطہ نظر سے" بذاتِ خود بتا رہا ہے کہ اب ماجد کا مذہب کے باب میں تشکیکی میلان نہیں رہا اور وہ مذہب کو حیاتِ انسانی کے ارتقاء کی ایک نہایت ضروری منزل قرار دیتے ہیں: "پس ان جذبات کا اگر زور توڑنا ہے تو یہ ناگزیر ہے کہ ان کے مخالف جذبات ہی قوی تر اور محکم تر پیدا کیے جائیں اور یہ جذباتِ حسہ، جذباتِ خبیثہ کو اس طرح ہرپ کر جائیں جس طرح اژدہا سانپوں کو نگل جاتا ہے اور یہ مقصد ایک وحی والہام کرنے والی ذات، ایک عقل و ادراک، ہوش و خرد، روح و مادہ سے مافوق و ماوراء ہستی، ایک چون و چرا، درد و جرح، نقد و جرح سے بالاتر، بلند تر حاکم کے ماننے ہی سے پورا ہو سکتا ہے۔" ۱۶

"مبادی فلسفہ" ہی کا ایک اور اقتباس ملاحظہ ہو جس سے پتا چلتا ہے کہ اب ماجد متشکک فلسفہ نگار نہیں رہے بلکہ ایک بہترین خالق ہستی کا بہ دل اعتراف و اعلان کر رہے ہیں:

"اب نظامِ عصبی کی ساخت پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بعینہ اس قسم کے مادہ سے بنا ہے جو کسبِ عوائد کے لیے خاص طور پر موزوں ہے۔ بکری کا بھیجا اکثر اشخاص نے دیکھا ہوگا، بس اسی طرح کا مٹین، پپلا اور لچک دار مادہ انسانی دماغ و نخاع کے اندر ہوتا ہے اور جس مادہ سے اعصاب کی ترکیب ہوئی ہے، لینت و قابلیتِ فطر (یعنی لچک) کے لحاظ سے وہ بھی بالکل اس کے مشابہ ہے، فتیارتک اللہ احسن الخالقین۔" ۱۷

"مبادی فلسفہ" کے مقابلے میں ان کی غیر نظر ثانی شدہ فلسفیانہ تحریروں پر مشتمل فلسفیانہ مضامین "دیکھی جائے تو وہاں کئی مقامات پر ماجد کی آزاد خیالی، مذہبِ میزاری اور ادعائیت کے نقش دیکھے جاسکتے ہیں۔ چند اقتباسات ملاحظہ کریں جن سے ماجد کی نری گھری آزاد فکری،

۱۵ "مبادی فلسفہ" (بار دوم)، ص ۳۱، ۱۶ حوالہ سابق، ص ۳۳۹

مبتنی بر انکار مثال کاری اور آزاد فکروں اور تمدنوں کے بارے میں ان کے تعریفی و توصیفی نظریات سامنے آتے ہیں:

”اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی قابلِ لحاظ ہے کہ فلسفہ چونکہ انسان کو تقلید کی بندش سے آزاد کر کے اسے بجائے خود اپنے قوائے دماغی سے کام لینا سکھاتا ہے اس لیے اجتہادِ فکری کی بیروج، یہ اسپرٹ کسی قوم میں اس وقت تک نہیں پیدا ہو سکتی جب تک کہ وہ قوم اپنے اسلاف سے ترکہ میں پائے ہوئے خیالات و معتقدات پر تقلیداً قائم رہنے پر قانع ہے۔“<sup>۱۹</sup>

”مصدر علی المطلبوب“ اس کا منشا یہ ہے کہ جس شے کو ثابت کرنا مقصود ہے یا جو شے مابالتزاع ہوتی ہے، انسان اسی کو یا اس کی کسی تعریف کو، مقدمات میں صحیح فرض کر لیتا ہے؛ حالانکہ اگر فریق ثانی کو بھی اس کی صحت مسلم ہوتی تو کوئی جھگڑا ہی اسے سے نہ پیدا ہوتا۔

مثال (۱)

”کسی کلام کا وجود اپنے مستحکم کے وجود کا مستلزم ہے

خدا کا کلام موجود ہے

لہذا خدا کا وجود ہے۔“<sup>۱۹</sup>

”ڈارون کی شہرہ آفاق کتاب ”اصل الانواع“ جو شریعت ارتقاء کا صحیفہ ہے۔“<sup>۲۰</sup>

”ہیکسٹل نہایت استقلال و پامردی کے ساتھ کئی ماہ تک مقادمتِ مرض کیا کیا۔۔۔ شکر امراض نے بالآخر جسم پر کامل تسلط حاصل کر لیا اور حرارتِ غریزی کو اس کے مستقر سے خارج البلد کر دیا۔ ۲۹ جون ۱۸۹۵ء کو ساڑھے تین بجے دن کے یہ آفتابِ کمال افقِ اسی سے ہمیشہ کے لیے غروب ہو گیا۔“<sup>۲۱</sup>

”یونان کی خاک نے مجملہ اور ایمیران حقیقت شناسی کے پرہلو کو پیدا کیا جو نبوتِ فلسفہ کا خاتمہ ہے۔“<sup>۲۲</sup>

۱۹ ”فلسفیہ مضامین“، ص ۲۰، ۱۹ حوالہ سابق، ص ۱۶۶

۲۰ حوالہ سابق، ص ۲۲۸، ۲۱ حوالہ سابق، ص ۲۳۷

۲۲ حوالہ سابق، ص ۷۶

”ہندوستان، جاہل اور پر خود غلط ہندوستان کا کیا حال ہے؟ تم ملک میں اس سرے سے اس سرے تک نگاہ دوڑاؤ، فلسفی تو کیا فلسفہ سچ مصنف بھی شاید ہی نظر پڑے۔۔۔ ہمارے اربابِ وطن کی یہ شامت ہے کہ جمالت کو علم سمجھتے ہیں۔ نہ جاننے پر بھی یہ دعویٰ ہے کہ سب کچھ جانتے ہیں اور نادان پبلک پر اپنی فلسفہ دان کا سکہ بٹھانے کے لیے عجیب عجیب پُر فریب طریقے استعمال کرتے ہیں۔“ ۲۲

ماجد کی اس بے باک نگاری میں ادعائیت کا رنگ صاف جھلکتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ خود کو ایک فلسفی سمجھتے ہوں کیونکہ ان کے بعض معاصرین نے انہیں ایسا ہی سمجھا تھا۔ ۲۳ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی فلسفیانہ تحریریں بیشتر مشاہیرِ فلاسفہ یا فلسفہ نگاروں کے افکار کا خلاصہ ہیں اور سوائے چند مقامات کے یہ کہیں بھی اجتہادِ فکر کا پتہ نہیں دیتیں۔ چنانچہ وہ ”فلسفیانہ مضامین“ ہو یا ”مبادی فلسفہ“، ماجد نے تقریباً ہر جگہ حکمائے مغرب کے افکار کو مختصاً پیش کر دیا ہے۔ اس باب میں انہوں نے جن کتب سے فائدہ اٹھایا ہے ان کے اور ان کے مصنفین کے نام درج ذیل ہیں:

1. Jenet's History of the Problem of Philosophy
2. Hegel's History of Philosophy
3. Lange's History of Materialism
4. George Grote's Plato (Vol-1)
5. W. Wallace's Epicureanism
6. W. Wallace's Stoicism

۲۳ ”فلسفیانہ مضامین“، ص ۹۶

۲۴ ماجد ان معنوں میں یقیناً فلسفی تھے جن معنوں میں یہ لفظ تصور ریونے استعمال کیا ہے۔ تصور ریونے کے خیال میں فلسفی صرف نازک خیالات کا حامل نہیں ہوتا اور نہ ہی صرف وہ جو کسی مکتبِ فلسفہ کی داغ بیل ڈالے بلکہ وہ ہوتا ہے جو دانش سے محبت کرے اور اس کے اصولوں کے مطابق زندگی بسر کرے۔ ایسی زندگی جس میں سادگی، آزادی، وسعتِ قلب اور اعتماد ہو۔

7. Harald Hoffding's *A History of Modern Philosophy*
8. Frazer's *Life of Berkley*
9. Mill's *Autobiography*
10. Duncan's *Life & Letters of H. Spencer*

۱۱۔ رسائلِ فارابی

۱۲۔ الکلام (رشیدی)

۱۳۔ تاریخِ فلاسفہ یونانیاتین (ترجمہ: سید عبداللہ آفندی)

ذیل میں ایسے چند مقامات کی نشاندہی کی جاتی ہے جو مندرجہ بالا بعض کتب کے مرہون

مست ہیں :

۱۔ "اپیکورس فطرتاً نہایت ضعیف القوی تھا اور اس کی جلد تو اس قدر نازک واقع ہوئی تھی کہ بھاری لباس کی مطلق پروا نہ ہو سکتی لیکن اس نجیف الجشٹی پر بھی وہ سخت سے سخت ریاضت کرتا اور غیر معتدل طریقے سے کسی شبستانِ عشرت میں شرکت نہ کرتا" ۲۵

مندرجہ بالا اقتباس اصل میں ڈبلیو ویلیس کی مشہور کتاب *Epicureanism* سے

ماخوذ ہے۔ اقتباس ملاحظہ ہو :

"His skin too was so tender that any dress beyond a mere tunic was unbearable.... Instead of the revelry and the dainty dishes which we should probably associate with the name epicure, we find a meal of plain bread and water with half a pint of light wine occasionally added. "Send me", says Epicurus, in one of his letters, "send me some cheese of Cynthos, so that when I will I may fare sumptuously. The life of the Epicurean circle attempted to inculcate plain living, not as duty, but as a pleasure." ۲۶

۲۔ "اس کے زمانے میں ایک قیامت خیز قحط پڑا۔ ایسا عظیم الشان قحط کہ اس کی نظیر

۲۵ "فلسفہ مضامین"، ص ۶۹

۲۶ "Epicureanism"، ص ۴۶، ۴۹

تاریخِ عالم میں یہ مشکل ملے گی۔ انتہای تھی کہ ایک مکان میں باپ بیٹے فاتوں پر فاقے کیسے انتظارِ اجل میں بیٹھے تھے کہ دفعتاً پھت سے ایک مُردہ چوہا گرا۔ اس کا گرنا تھا کہ باپ بیٹا دونوں اسے نعمتِ غیر مترقبہ سمجھ کر بے ساختہ اس پر دوڑے اور ایک دوسرے کو اپنا رقیب پا کر باہم دست و گریباں ہو گئے۔ قحط کی عظیم الشان اہمیت کا اندازہ کرنے کے لیے یہ واقعہ کافی ہے لیکن ایسے موقع پر بھی اگر تمام ملک میں کوئی گروہ جمعیتِ خاطر قائم کیسے ہوئے تھا تو وہ اپیکورس اور اس کے رفقاء کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کے پاس جو کچھ سامانِ رسد تھا، اس کو یہ مساوی تعداد میں سہولت کے ساتھ باہم تقسیم کر لیتے۔<sup>۷۷</sup>

مندرجہ بالا اقتباس بھی ویلیس کے ذیل کے اقتباس سے لیا گیا ہے:

"A dreadful famine in the city was the consequence, the necessaries of life began to fail. A bushel of salt sold for twenty shillings, and for a peck of wheat people were willing to pay more than ten pounds. In one house a father and son were sitting in moody despair: suddenly a dead mouse fell from the roof, and the two wretched creatures sprang up and fought over the tiny prey. Epicurus and his companions managed to subsist on beans, counted out in equal numbers to each member of the household."<sup>۷۸</sup>

پسے بعض مضامین میں ماجد نے ہونڈنگ کی "تاریخِ فلسفہ جدید" سے بھی متعدد مقامات پر استفادہ کیا ہے۔ ماجد کے ایک مضمون کے مختصر اقتباسات اور اصل کتاب کا انگریزی متن ملاحظہ کیجیے:

۱۔ "آخر کار ایک عظیم الشان مذہبی مجلس منعقد ہوئی جس نے اسپنوزا کو تارکِ موسیت قرار دے کر اس سے بالکل قطع تعلق کر لینے کا فیصلہ صادر کر دیا۔ اہل شہر بلکہ خود اسپنوزا کے اہل خاندان و اجباب کو اس سے کسی قسم کی راہ و رسم رکھنے کی قسطنی ممانعت ہو گئی اور اس لیے یار و مددگار کو وطن میں رہنے کے باوجود بھی جلا وطنی کی سزا برداشت کرنی پڑی۔ اسی

<sup>۷۷</sup> "فلسفیانہ مضامین"، ص ۷۹، ۷۰

<sup>۷۸</sup> "Epicureanism"، ص ۴۴

اشنا میں ارباب تقدس نے یہ بھی چاہا کہ اسپنوزا ایک معقول سالانہ رقم کے معاوضے میں کم از کم سکوت ہی اختیار کرے لیکن رشوت کو اس نے سخت حقارت کے ساتھ رد کر دیا۔ تہ کش تعصب کا آخری تیر یہ تھا۔ ۲۹

"He very soon began to doubt the Mosaic theology, this aroused the suspicion of the Jewish theologians, and this, in turn, caused him to hold himself aloof from the synagogue... Under the influence of this, intellectual tendencies streaming in upon him from all sides, Spinoza's views led him farther and farther from the synagogue. His public defection was anticipated, and, in order to avert it, an attempt was made to detain him by the offer of yearly pension... He was now solemnly expelled from the Jewish congregation. His enemies even succeeded -- since the Protestant clergy also considered him to be dangerous man -- in procuring his temporary banishment from Amsterdam."

۲۔ "چنانچہ اس نے کسب معاش کے لیے یہ پیشہ اختیار کیا کہ شیشے پر صقل کر کے روزانہ بازار میں جا کر فروخت کرتا۔ ۱۳

"He gained his livelihood by polishing optical glasses, a skill which he owed to his rabbinical education, as every young Rabbi is obliged to learn a trade." ۳۲

ماجد نے مشاہیر فلسفہ نگاروں سے بعض فلاسفہ کے احوال ہی کے سلسلے میں نہیں، آثار و فتوحات علمی کے باب میں بھی جا بجا استفادہ کیا ہے اور اکثر جگہ مسلمہ فلسفیانہ انکار کو محض بیان کر دیا ہے جو فلسفے کی کسی بھی تعارفی کتاب میں مل سکتے ہیں۔ مثلاً سونسطائیوں کے باب میں ماجد کی فراہم کردہ معلومات ملاحظہ کریں اور پھر اس کے ساتھ ہی فلسفہ کی انگریزی میں میں ایک عام تعارفی کتاب کا ایک اقتباس۔ اندازہ ہو جائے گا کہ اس ضمن میں ماجد کے پیش کردہ

۲۹ "فلسفیانہ مضامین"، ص ۸۳

۳۰ ہونڈنگ: "A History of Modern Philosophy"، ص ۲۹۵، ۲۹۷

۳۱ "فلسفیانہ مضامین"، ص ۸۴

۳۲ ہونڈنگ: "A History of Modern Philosophy"، ص ۲۹۷

معلومات میں کوئی جدت نہیں۔ ذیل میں سوفسطائیوں کے بارے میں ان کی رائے دیکھیے اور پھر اسی ضمن میں ایک انگریزی اقتباس:

”عالم موجودات نام ہے ایک سلسلہ تغیرات کا اور جو اس سے جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ اشیاء کا تغیر و حدوث ہے۔ پس اگر کوئی شے قدیم، واجب الوجود قائم بالذات ہے تو اس کا علم ہمیں اپنے حواس کے ذریعے نہیں ہو سکتا، پھر کیا اس علم کے لیے ہمیں اپنی قوت عقل و فکر پر اعتماد کرنا چاہیے مگر ہمارے معقولات و مجردات تو خود ہی محسوسات و مددکات سے ماخوذ ہوتے ہیں اس لیے علم حقیقی کے لیے جس طرح ہمارے حواس غیر معتبر ہیں اسی طرح ہماری عقل بھی نارسا و ناقابل اعتماد ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہمارے ذرائع ادراک تمام تر حواس پر محدود ہیں اور ہر شخص کے حواس دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے ہمارے تمام معلومات ایک محض اضافی حیثیت رکھتے ہیں اور مختلف اشیاء کا وجود ہم میں سے ہر شخص کے لیے مختلف مفہوم رکھتا ہے۔“ ۳۳

”In order to justify their concentration on practical matters, and their rejection of abstract or theoretical speculation, some of the sophists developed a very negative and skeptical theory of knowledge. This theory is summed up in Protagoras remark that "man is the measure of all things", and the statement of his fellow sophist, Gorgias, that "nothing exists, and if it did, nobody could know it, and if they knew it, they could not communicate this knowledge". Protagoras and Gorgias were interpreted as saying that men are not capable of knowing what is really going on in the world, and that all that they can know is what appears to each of them to be the case. Each man is the measure of what seems to him to be true.“ ۳۴

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں بعض مقامات ایسے بھی ہیں جن سے اختلاف کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور بعض ایسے بھی جہاں اجمال کے بجائے تفصیل اور بیان محض کے بجائے

۳۳ ”فلسفیانہ مضامین“، ص ۱۰۱، ۱۰۲

۳۴ ایورم سٹرول اور رچرڈ پاپکن: ”Introduction to Philosophy“، ص ۲۱

تجزیہ و تحلیل کا عمل تھا۔ مثلاً اپنے مضمون "فلسفہ کی تعلیم گزشتہ اور موجودہ میں" دیمقراطیس Democritus کا ذکر کرتے ہوئے وہ اس کے نام کے ساتھ اجزائے دیمقراطیس کا ذکر کرتے ہوئے آگے بڑھ جاتے ہیں اور یہ نہیں دیکھتے کہ "جوہریت" کا جو نظریہ دیمقراطیس سے منسوب کیا جاتا ہے وہ اس سے پہلے اور کہیں پہلے ہندوستان کے Kanada مکتبہ فکر میں اور بعد ازاں چین اور بدھ مت کے پیروؤں کے ممال معروف و متداول تھا۔ "فیثاغورس، دیمقراطیس اور افلاطون وغیرہ نے مصر اور ایشیائے کوچک کا سفر کیا تھا اور وہاں سے جو کچھ معلومات حاصل ہوئیں ان سے تازہ اٹھایا تھا۔۔۔ افلاطون بیان کرتا ہے کہ یونانیوں کی تمایاں خصوصیت تحقیق و تدقیق ہے اور فیثاغورس والے افادہ کے متلاشی ہیں۔ اس نے آخر الذکر کی صنعتی قابلیتوں اور سیاسی اداروں کی تعریف کی ہے لیکن ان کے فلسفیانہ نظریات کا کہیں ذکر نہیں کیا۔" ۳۵

پھر وہ فلسفہ کا آغاز یونان سے کرتے ہیں لیکن اس فراموش کردہ حقیقت پر نگاہ نہیں کرتے کہ اگرچہ فلسفہ کی تدوین و تنظیم یونان ہی میں ہوئی لیکن یونانی فلسفہ اپنی اصل میں ایشیائے کوچک کا ایونی فلسفہ تھا اور اس کی پشت پر مصر اور بابل کا علم موجود تھا۔ جب ایرانیوں نے ایشیائے کوچک کو تاخت و تاراج کیا تو آیونیا کے شہری خوف زدہ ہو کر یونان میں پناہ گزین ہو گئے۔ وہ فلسفہ اور سائنس کے اصول اپنے ساتھ لے گئے۔ یہی اصول یونانی فلسفے کا سنگ بنیاد بنیاد ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ "یونانیوں سے بہت پہلے انسان ایشیا کی حقیقت پر غور کر چکا تھا۔ مصر اور کلدانیہ میں علم ہیئت نے بہت کچھ ترقی کر لی تھی۔ یونانی تحیلات کی نشوونما سے پہلے مصر اور بابل میں علم کا بہت کچھ تفصیلی مواد جمع کر لیا گیا تھا۔ قدام میں عالم سے متعلق عام خیالات اور خاص خاص موضوع پر اطلاعات کی کمی نہ تھی۔ یونانیوں نے بعد میں انہی اطلاعات اور مواد سے کام لیا۔ مصر اور بابل کی مدد سے یونانی تہذیب میں عظیم الشان ترقی ہونے لگی۔" ۳۶ اور تو اور تھقی جیسے بالغ نظر مورخ فلسفہ نے بھی باضابطہ فلسفہ کے ارتقا کا سراہا اہل یونان کے سر ہاتھ اور مشرق کی خدمات کے ذکر سے کامل گریز کیا ہے۔

۳۵ میر حسن الدین (مترجم)؛ "مبادی فلسفہ"، ص ۶۵

۳۶ ایضاً، ص ۶۴



"فلسفہ تشکیک" پر لکھتے ہوئے ماجد نے اگرچہ دیوجانس کلیس، جینٹ، ہیوم، ڈیٹر، ویبر، لونیس، شوگلر کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے مگر تمام دادِ تحقیق دینے کے باوجود انہوں نے ظہورِ تشکیک کی وجوہات سے بحث نہیں کی جبکہ بعض مغربی فلسفہ نگاروں مثلاً ڈیلیوٹی سٹیس وغیرہ نے اس ضمن میں اجمالاً ہی سہی، ایسی وجوہات ضرور بیان کی ہیں۔ سٹیس کا سدا طریق کار اگرچہ ایک مادہ پرست اور تاریخ کی مادی تعمیر کرنے والے فلسفہ نگار کا ہے، مگر بعض جگہ اس نے بڑے پتے کی باتیں لکھی ہیں۔ مثلاً اس کے خیال میں:

"Scepticism makes its appearance usually, but not always, when the spiritual forces of a race are in decay. When its spiritual and intellectual impulses are spent, the spirit flags, grows weary, loses confidence, begins to doubt its power of finding truth, and the despair of truth is skepticism." ۳۳

"فلسفیانہ مضامین" اور "مبادی فلسفہ" میں نقطہ نظر کے بنیادی فرق کے باوجود ایک نئے مشترک ہے اور وہ یہ کہ ان دونوں میں ماجد نے فلسفہ نگاری کے ضمن میں محض ترجمانی یا تلخیص سے کام لیا ہے۔ ایک دوا ایسے موضوعات جہاں کسی اجتماعی طرزِ فکر کا احساس ہوتا بھی ہے مثلاً "جہکے ہند کا فلسفہ جذبات" وغیرہ وہ فلسفے سے زیادہ نفسیات کے دائرہ کار میں آتے ہیں اور اس لیے ہر دست ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ البتہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ماجد کے یہاں بھی فکری و اسلوبی ارتقاء ہوا اور مذہب و متعلقاتِ مذہب کا رنگ زیادہ گہرا ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ ان کے یہاں ایک اجتماعی شان بھی پیدا ہوئی جس کا ثبوت ان کا تین اقساط میں مشائخ ہونے والا مضمون "معجزات اور فلسفہ جدیدہ" ہے۔ اس مضمون میں ماجد نے بڑی بالغ نظری سے اور کمال طرزِ استدلال سے پہلے اور ہیوم کے تصوراتِ معجزات پر جرح و تعدیل بھی کی ہے اور ان کے بعض خیالات سے اتفاق بھی کیا ہے۔ ان کے خیال میں "روشن خیالوں نے معجزات کا انکار محض اس بنیاد پر کیا ہے کہ "معجزہ نام ہے ناقضِ قانونِ قدرت کا" اور قانونِ قدرت وہ قانون ہے جس کے خلاف واقع نہ ہو سکے، اس لیے معجزہ کا وقوع ناممکن ہے۔ روشن

خیالوں کے اس بودے استدلال کا ذکر کرنے کے بعد ماجد لکھتے ہیں: "لیکن دلیل کے دونوں معتقدات میں سے ایک بھی کس عقل کو تسلیم ہے؟ معجزہ کی یہ تعریف کس مذہب نے کی ہے کہ وہ مطلقاً ہر قانونِ قدرت کا خارق و ناقض ہی ہوتا ہے اور کسی قانونِ الٰہی کے تحت اسے لاہی نہیں سکتے۔ معجزات کے ماننے والے کب اس کے مدعی ہیں کہ پیغمبر جب کوئی معجزہ دکھاتا ہے تو اس وقت وہ "قدرت" اور "قادر"، "فطرت" اور "فاطر" کے تمام قوانین کو، تمام قوانین کو، تمام حدود و قیود کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیتا ہے؟ قائمینِ معجزہ کا تو دعویٰ صرف اس قدر ہے کہ صاحبِ معجزہ کوئی ایسی بات بہ اذن اللہ بہ ماتحتی ارادہ کر کے دکھا دیتا ہے جو مخالفین و منکرین کی دسترس سے باہر ہوتی ہے۔ اس کا اجماع "صرف اسی قدر ہے کہ مخالفین اس کے لئے اور دکھائے ہوئے واقعہ کو خود باوصفہ کو شش لا اور دکھانہ سکیں۔ اس میں قوانینِ قدرت کا "خرق" و "نقض" کہاں سے نکل آیا؟ اس کا شائبہ تک کہاں سے لازم آیا؟ قرآن کتبہ کہ خود قرآن ایک معجزہ ہے اس دعویٰ کے کیا معنی ہوئے؟ کیا یہ معنی ہوئے کہ قرآن کا وجود تمام قوانینِ قدرت و قادر کا خارق اور تمام قوانینِ فطرت و فاطر کا ناقض ہے؟" ۱۹

"منکرینِ مذہب و اہلِ مذہب پر ہنستے ہوئے، تحقیر کے نعرے لگاتے ہوئے، قہقہہ کی آوازیں بلند کرتے ہوئے، عقل کی ریز خوانیاں کرواک کرواک کرتے ہوئے زور شور سے کہتے ہیں کہ "معجزہ کا تو امکان ہی نہیں اس لیے کہ وہ ٹھہرا ناقضِ عادت، اور عادت وہ ہے جس میں نقض و خرق ہو ہی نہ سکے!" ان عقل کے پرستاروں سے کوئی پوچھے کہ یہ "دلیل" کی اعلیٰ اور قوی نہ سہی ادنیٰ اضعیف قسم بھی ہوئی؟ یہ دلیل پیش کی گئی ہے یا بعینہ ایک ہی بات کو دہرا کے زبان سے بیان کر دیا گیا ہے؟ کیا خود منطق کی ابتدائی کتابوں میں اسے مصداق علیٰ المطلوب سے نہیں موسوم کیا گیا ہے؟

"غرض جس استدلال کا اتنا ہنگامہ ہے، اس کے دونوں پاسے اس قدر لچر اور پھسے نکلے! حیرت اس پر ہے کہ علم و فہم کے اتنے دعووں کے ساتھ یہ استدلال اتنے روز تک ان بے علموں کی زبان سے پیش کیسے ہوتا رہا؟ کیا عجیب ہے کہ ان بے چاروں کو اپنی بے علمی کا بھی علم نہ ہو؟" ۲۰

۱۹ "معجزات اور فلسفہ جدیدہ" مشمولہ "سچ" ۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء ص ۴

اس کے بعد ماجد انکارِ معجزات کا منسوی حیثیت سے جائزہ لیتے ہیں اور اپنی لائقِ تعریف حکمتِ بالغہ کا ثبوت دیتے ہیں، "جس شے کو بھی "عادت" یا "قانونِ قدرت" سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے فی الواقع عادت ہونے ہی کا ثبوت ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے علم میں ہمارے تجربے میں ہمارے مشاہدہ میں ایسا ہی ہوتا آیا ہے لیکن اس پر کیا دلیل ہے کہ جو کچھ ہمارا علم، ہمارا تجربہ، ہمارا مشاہدہ ہے وہی واقعہ بھی ہے۔ کیا ہمارے مشاہدات اور مسلسل مشاہدات میں برابر غلطیاں نہیں واقع ہوتی رہتی ہیں؟ یونان کے بڑے بڑے حکما یہی مشاہدہ کرتے رہے کہ آفتاب زمین کے گرد گھوم رہا ہے اور زمین اپنی جگہ پر ساکن ہے اور اسی کو "قانونِ فطرت" اور عادتِ ٹھکانیہ سمجھتے رہے۔ اب کہا جاتا ہے کہ قانونِ فطرت آفتاب کا گھومنا نہیں بلکہ زمین کی گردش ہے۔۔۔ پھر یہ بھی سہی کہ جس شے کو "عادت" کہا جاتا ہے اس کا عادت ہونا مسلمہ فی الواقع ثابت لیکن اس پر کیا دلیل کہ وہی ایک عادت یا اس کی مماثل عادت میں اور اس کے متضاد و متناقض دوسری عادات موجود نہیں۔ نیز یہ کہ کوئی عادت مختلف حالات کے ماتحت مختلف مواقع پر بدلتی نہیں رہتی ہے؟ اگر آگ ہمیشہ جلتا ہے اور یہ ایک عادتِ ٹھکانی ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایک عادتِ ٹھکانی ہو کہ جب کوئی روحانی حیثیت کے مساز بزرگ اپنی قوتِ ارادی سے کام لیں تو اسی گرمی میں معاً ٹھنڈک پڑ جائے۔ کیا ان دونوں عادتوں کے جمع ہونے میں کوئی بھی استحالہ، کوئی بھی بُعدِ عقلی، کوئی بھی امتناع ہے؟" <sup>۱</sup> شکلہ

مضمون کے آخر میں ہیوم و ہیکلے کی نارسائیوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اعتماد اور اجتہادی شان سے لکھا ہے: "ہیوم و ہیکلے نے اگر معجزات کا یقین نہیں کیا تو ایک حد تک معذور تھے۔ ان مغربوں کے سامنے کوئی اعلیٰ از سہی اوسط درجہ کی بھی مضبوط روایت تھی کہ ان بے چاروں کو کیا خبر کہ تو اتر سے پہنچی ہوئی کتاب، قرآن جیسی اور اس سے اتر کر لیکن پھر بھی ہر انسانی معیار سے بلند تر معیار پر جمی اور علیٰ ہوتی روایات کا دفتر اسی سطح زمین پر موجود ہے۔" <sup>۲</sup> ایامِ شباب میں ہیوم و ہیکلے اور مل اور اسپنسر کے انکار کو مایہِ افتخار اور غلاصہ کا ثبات

<sup>۱</sup> "معجزات اور فلسفہ جدیدہ" مشمولہ "سج" ۱۵، دسمبر ۱۹۳۳ء، ص ۵

ص ۵

الضآ

۵۲

فلسفہ قرار دینے والا ماجد یہاں انہی فلسفیوں کی نارسائیوں اور کم نظریوں کو آشکار کر رہا ہے۔ ماجد کی نظریات کی اٹھان بھی ایمانیات سے ہوئی اور اختتام بھی ایمانیات پر ہوا۔ ماجد کے لیے اصل میں یہ گھر سے گھر تک کا سفر ہے۔ ایک دو لیلی سفر۔ شاید انسان بالآخر وہیں پہنچ جاتا ہے جہاں سے آغاز سفر کرتا ہے

ع اے عقل چہ می گوئی، اے عشق چہ فرمائی؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا "فلسفیانہ مضامین" اور "مبادی فلسفہ" کی فلسفیانہ تحریروں کو فلسفہ کی باضابطہ تاریخ کہا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریروں فلسفہ کے بعض اہم مسائل اور مذاہب سے ہمیں متعارف کرواتی ہیں لیکن انہیں اس طرح کی باضابطہ تاریخ نہیں کہا جاسکتا جیسے اہم رسل کی "History of Western Philosophy" یا ہونڈنگ کی "History of Modern Philosophy" کو باضابطہ تاریخ فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ پھر یہ بھی کہ عبد جدید میں فلسفہ جن نئی کروٹوں سے آشنا ہوا ان سے بھی ماجد کے فلسفیانہ اوراق تہی میں مثلاً یہاں نہ تو جدیدیاتی مادیت نظر آتی ہے نہ منطقی اثباتیت نہ نیا نیا نیا Pragmatism اور نہ موجودیت Existentialism۔ یہ سارے جدید فلسفے اور نیم فلسفے ماجد کی تحریروں میں جگہ نہ پاسکے۔ اس کا سبب یہی ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں ایک دو مستثنیات کے علاوہ تمام تر ۱۹۱۹ء تک وجود میں آچکی تھیں اور بعد ازاں ان کا رہواؤ فکر و دنیا کی جانب ایسا مڑا کہ اسے اپنے نقوش پاؤں کھینے کی بھی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ ماجد محسوس کر چکے تھے کہ فلسفہ کی داستان کا اقل و آخر معدوم ہے نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم۔ وہ جان گئے تھے کہ فلسفہ حیرت سے شروع ہوتا ہے اور حیرت پر ختم۔

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ڈور کو سلجھنا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

یا بقول اقبال

نشستم بانکویانِ فرنگی ازالا بے سوز تر روز سے ندیدم

یہی سبب ہے کہ نسبتاً جدید تر فلسفوں سے انھوں نے اعتنا نہیں کیا۔

ان فلسفیانہ تحریروں میں ایک بڑی کمی یہ ہے کہ ان میں "مسلم فلسفہ کی تاریخ" سمر سے سے موجود ہی نہیں اور نہ ہی قدیم ہندوستان کے فلسفہ سے ماجد نے اعتنا کیا ہے حالانکہ اگر

ماجد اس طرف توجہ کرتے تو یقیناً مسلم، ہندو اور چینی فلسفہ کے ذکر سے ایشیائی فلسفہ نگاری میں وہ پیشرو کی حیثیت رکھتے۔ مغرب اور مغربیوں کی فلسفہ نگاری جن کمیوں اور کوتاہیوں کا شکار رہی ہے، ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالکلام آزاد نے لکھا تھا: "فلسفہ کے ارتقا کے بارے میں ہمارے نظریے پر تاریخ فلسفہ کی تین یا چار ادوار میں تقسیم کا معرّبٰی تخیل کچھ اس طرح اثر انداز ہوا ہے کہ ہم کسی دوسرے زاویہ نگاہ سے تاریخ کے اُس رخ پر نظر ڈال ہی نہیں سکتے۔ تاریخی طور پر بالعموم یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ عہد عیسوی کے آغاز سے کہیں قبل گوتم بدھ کے مابعد الطبیعیاتی اندازِ فکر نے فلسفہ کے کئی مکاتبِ فکر کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ اگر ہم اس قدیم دور میں فلسفہ کے ارتقا کا حقیقی مطالعہ کرنا چاہیں تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم یونان کی طرح قدیم ہندوستان میں بھی فلسفہ کے ارتقا کی مدارج کا جائزہ لیں۔۔۔ فلسفہ کی معیاری کتب تاریخ کا انداز یہ رہا ہے کہ اُنھوں نے فلسفہ یورپ کو تو درخواہنا سمجھا ہے، باقی مشرق کی علمی ترقی اور فکری ارتقا کی جو چھاپ فلسفہ پر پڑی ہے اس کا ذکر تک نہیں کیا۔" ۱۹۳۷ء ہندوستان کے فلسفہ قدیم کی تفتیش اور محاکمے کی تلافی تو بہت حد تک رادھا کرشنن نے کر دی لیکن مسلم فلسفہ ابھی تک کسی مردِ مبارز کی راہ تک رہا ہے!

ماجد کی فلسفیانہ تحریروں کو اگر کچھ سہارا ملتا ہے تو ان کے دلچسپ، جاذب اور لائقِ مطالعہ READABLE اسلوب سے۔ اس اسلوب میں ایک خاص طرح کی چاشنی ہے۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ فلسفہ کو سمجھنا سمجھانا آسان کام نہیں۔ بیگل نے ایک موقع پر کہا تھا: "میرا فلسفہ میرا ایک ہی شاگرد روزن کرانز سمجھا ہے اور افسوس کہ وہ بھی غلط سمجھا ہے۔" ماجد کا کمال یہ ہے کہ اُنھوں نے فلسفے کے بعض اذوق مسائل کو نہایت سہولت اور سلاست سے بیان کر دیا ہے جو خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انہیں فلسفہ کی مہارت پر کس قدر عبور ہے اور اس باب میں اُن کا ذہن کس قدر صاف ہے پھر بعض جگہ ان کے اسلوب میں ایک خاص طرح کا جوش اور جذبہ اور زورِ خطابت پایا جاتا ہے۔ خصوصاً ان کے اولین مجموعے "فلسفیانہ مضامین" میں۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

۱۔ سقراط "انتظارِ اجل میں زندگی کے باقی ایام قید خانہ میں کاٹتا ہے اور یہاں بھی اپنے تلامذہ کے ساتھ سلسلہٴ تعلیم برابر جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک روز جلاوڑ زہرِ بلاہل کا جام لاتا ہے اور سقراط اسے خوشگوار شربت کی طرح منہ لگا کر خوشی و خوش دلی کے ساتھ چینی کر پیکرِ خاکی کو خالی کر کے ان شہیدانِ حق پرستی کی صف میں جا ملتا ہے جو فنا ہو کر بھی بقا کے مزے لے رہے ہیں، جو اپنی مادی، مستی کو مٹا کر صفحاتِ تاریخ میں زندہ ہیں، اور جو ایک ناقابلِ انقطاع سلسلہٴ زندگی کے مستحق ہو کر ہر زمان از غیب جانے دیگراست" کے صحیح مصداق ہیں۔ ۳۳

۲۔ نظامِ کائنات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کا منشا وجودِ افراد سے نہیں بلکہ وجودِ نوع سے پورا ہوتا ہے۔ ہزار افراد روز فنا ہوتے رہتے ہیں لیکن حیاتِ نوع باطل غیر متاثر رہتی ہے۔ جنگ، طوفان، سیلاب، آتشِ زدگی، قحط، طاعون، ہیضہ سے ہر سال لاکھوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ نسلِ انسانی منقطع نہیں ہوتی۔ اکابرِ رجالِ چشمِ زدن میں نذرِ اجل ہو جاتے ہیں لیکن نظامِ کائنات میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ فلاطون و ارسطو، کینٹ و اسپنسر، پیوندِ خاک ہو جاتے ہیں لیکن فلسفہٴ کوموت نہیں آتی۔ سکندر و جولیس قیصر، تیمور و نپولین گزر جاتے ہیں لیکن دنیا سے عسکریت کا خاتمہ نہیں ہوتا، شیکسپیر و گیٹی، حافظ و غالب کے ذراتِ استخوان تک بھی آج نہیں مل سکتے لیکن شعر و سخن کی دنیا اسی طرح آباد ہے۔ ۳۴

۳۔ "مادیت کو معراجِ کمال پر پہنچانے والے جرمنی کے یہ افراد تھے: کارل وولف، لڈوک، بوشر، اور مولشاٹ، اور ان میں بھی نمبر اول پر بوشر کا نام رکھنا چاہیے۔ فلاسفہٴ کبار کی مجلس میں اس تشلیٹ کی کوئی وقعت و اہمیت نہیں لیکن مادیت کے پس منہ کا بھرم جو کچھ بھی قائم ہے انہیں کے دم سے ہے اس لیے مذہبِ مادیت کی تاریخ میں ان کے لیے جگہ نکالنا ضروری ہے۔ یہ لوگ اٹیسویں صدی کے وسط میں زمرہٴ مصنفین میں عین اس وقت داخل ہوئے جب عضویات (فریالوجی) کا فن نیا نیا مدون ہوا تھا اور خلقت اس فن کے جدید انکشافات و تحقیقات سے مرعوب و انگشت بدندان تھی۔ ان لوگوں نے اس فن کے

قوانین سے مدد لے کر یہ دعویٰ کیا کہ جب ہر عضو کے لیے ایک وظیفہ طبعی مخصوص ہے، مثلاً آنکھ کے لیے بصارت، کان کے لیے سماعت تو کوئی وجہ نہیں کہ دماغ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہو۔ اس کا وظیفہ طبعی فکر ہے اور یہی وہ چیز ہے جسے ثنویتین روح کا امتیازی خاصہ قرار دیتے تھے حالانکہ درحقیقت یہ غیر مادی معلول (یعنی فکر) اسی طرح ایک مادی علت (یعنی دماغ) سے پیدا ہوا ہے جس طرح کہ بصارت جیسی غیر مادی معلول آنکھ جیسی مادی علت سے اور سماعت جیسی غیر مادی معلول کان جیسی مادی علت سے۔ اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ دماغ آخر کس طریقے سے فکر کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا دلچسپ جواب ان لوگوں نے یہ دیا کہ ویسے ہی جیسے جگر رطوبت کبھی کو اور معدہ رطوبت معدی کو اور بلبلیہ صفر کو پیدا کرتا ہے۔ ۱۲۵

۴۔ غرض جب یہ مسلمہ ہو چکا کہ اعراض بذات خود کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتے بلکہ اپنے وجود کے لیے تمام تر ایک محسوس کرنے والے ذہن کے تابع ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ اعراض کو حذف کر دینے کے بعد مادہ کا اطلاق کس چیز پر رہ جاتا ہے؟ عام خیال یہ ہے کہ اعراض کے حامل ہونے کے لیے ایک قائم بالذات شے کا وجود ضروری ہے لیکن خود ذہن ہی کو حامل اعراض کیوں نہ قرار دے لیا جائے اور اس صورت میں کسی وجود خارجی کے تسلیم کرنے کی حاجت نہیں رہتی۔ ۱۲۶

فلسفہ نگاری میں ماجد کا طریق کار استدلالی ہے نہ نکتہ سے نکتہ اور مسئلہ سے مسئلہ پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً ذیل کا اقتباس دیکھیے :

۵۔ "معرض سوال کر سکتا ہے کہ اس غرض کے لیے مذہب کی کیا تخصیص ہے۔ اگر فلسفہ اخلاق کی تعلیم عام کر دی جائے جب بھی یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے لیکن یہ سوال وہی پیش کرے گا جو فطرت بشری کے قوانین سے ناواقف ہوگا۔ اول تو فلسفہ اخلاق کی تعلیم کی اشاعت عام ہے کس کے بس کی بات لیکن اس عملی دشواری سے قطع نظر عام انسانی افراد جس ذہنی سطح پر ہوتے ہیں اس کے لحاظ سے ان میں یہ قابلیت ہی کب ہوتی ہے کہ وہ کسی فعل کو اختیار یا ترک اس کے اصلی محسن و قبح کی بنیاد پر کریں اور اپنا

محرکِ عملِ قانونِ منطق یا آئینِ استدلال کو رکھیں اور پھر بالفرض خود غرضانہ و خود پرستانہ زندگی کے نقصانات کسی طرح ان کے ذہن نشین کر بھی دیے جائیں۔ تاہم دلائلِ عقلی و براہینِ منطقی اپنے اندر وہ زبردست قوت و اثر کہاں سے لا سکتے ہیں جو الہامی و غیبی احکام کا حصہ ہے۔ لکن ماجد کے اسلوب کا ایک خاصہ یہ ہے کہ بعض فلسفیانہ مضامین میں انہوں نے آغاز ہی ڈرامائی انداز سے کیلہے چنانچہ قاری کی توجہ ابتدا ہی سے فلسفیانہ مباحث پر پوری طرح مرکوز ہو جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ کو اس قدر قابلِ مضمون Palatable بنانا آسان نہیں جتنا ماجد نے بنا دیا ہے۔ ماجد کے اس ڈرامائی اسلوب کی بہترین نمائندگی ان کا ”مکالمات برکھے“ کا مقدمہ ہے یا ”نظامِ ازدواج“ (مشمولہ فلسفیانہ مضامین)۔ ماجد کے دلچسپ اور قابلِ مطالعہ اسلوب کی داد دیتے ہوئے کسی مبصر (غالباً مولوی عبدالحق یا سید شامی فرید آبادی) نے ان کے ”فلسفیانہ مضامین“ پر درج ذیل رائے ظاہر کی تھی۔۔۔ ”ہمارے دوست کسی زمانے میں (یادش بخیر) فلسفہ کا خاص ذوق رکھتے تھے اور یہ کہتا کسی طرح مبالغہ نہیں کہ جن اہل قلم حضرات نے اردو داں طبقے کو فلسفہ، نفسیات اور اسی قسم کے دوسرے مباحث سے روشناس کیا ہاں میں یہ پیش پیش تھے۔“

”مولانا عبدالماجد کے دورِ تفلسف کی دو بڑی خصوصیتیں یہ تھیں کہ ان کا مطالعہ وسیع اور نظر گہری تھی۔ ساتھ ہی ان کا طرزِ تحریر فلسفیانہ مسائل کو دلچسپ بنانے کے لیے خاص طور پر موزوں تھا۔ یہی دونوں خصوصیات ناظرین کو اس مجموعہ میں بھی نظر آئیں گی۔ جس خوبی سے وہ فلاسفہ و مغرب کے اقوال کو ”اپنا“ لیتے ہیں اور کہیں کہیں حکمتِ مشرق کی چاشنی اس میں شریک کر دیتے ہیں۔ وہ اپنی نظیر آپ ہے۔“

”ان مضامین کی عبارت میں رنگینی پائی جاتی ہے جو مولوی صاحب کا خاص طرز تھا۔ ساتھ ہی ایک دوسری خصوصیت بھی پائی جاتی ہے یعنی سادہ اور عام فہم الفاظ کی جگہ غیر مانوس عربی لغات کا استعمال۔ مودی غالب المنفعت، مماثلت، عبوس، ابتعاث، جذبات،



اس قسم کے الفاظ بکثرت ملتے ہیں۔ ۱۱۷۸

یہ درست ہے کہ ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں مشکل اور پیچیدہ الفاظ و تراکیب اور اصطلاحات موجود ہیں، لیکن "بکثرت" والی بات قطعاً درست نہیں۔ فلسفہ جس قدر بھی آسان دکھاجائے مگر حال فلسفہ ہے۔ ماجد کے فلسفیانہ مضامین کے زمانہء تحریر سے ٹھنڈے دس سال پہلے اس عنوان سے لکھی جانے والی ایک کتاب کے دو اقتباس ملاحظہ کیجیے اور اندازہ لگائیے کہ اس کے مقابلے میں ماجد کا اسلوبِ فلسفہ نگاری کتنا جاذب، کتنا سسل اور کتنا دل پذیر ہے:

"اول نوع سے یہ مراد ہے کہ بذریعہٴ حواسِ خمسہ ہم لوگ کو اشیاءِ دنیوی سے ماہر ہوتے ہیں اور جبکہ ذہنِ اشیائے دنیوی کا محیط ہوتا ہے، تب تو اُسے حافظہ و قہم و واہمہ و متصرفہ ظہور میں آتے ہیں لیکن یہ ہمیشہ ملحوظ رہے کہ ذہن میں یہ قوی پیدا اُٹھی ہیں جن کو واسطے اظہار اپنی صفتوں کے اشیائے دنیوی کا ذہن پر محسوس ہونا ضروری ہے لیکن اشیائے دنیوی کی محسوسیت ان کو پیدا نہیں کر سکتی بلکہ اون سہشتی قوتوں کو اشیائے دنیوی کی محسوسیت سے واسطے اظہار اپنی صفتوں کے موقع ملتا ہے۔ ۱۱۷۹

"اشیاء کی وسعت کا وقوف بذریعہٴ قوتِ باہرہ بھی ہوتا ہے پس وجوہِ مسطورہ بالا سے ثابت ہے کہ ہمارا وقوف نسبت خواص کلیّ اشیاءِ دنیوی کے بذریعہٴ حواسِ باہرہ و لامسہ ساختِ جرمی حاصل ہوتا ہے۔ جو وقوف ہم لوگوں کو بذریعہٴ حواسِ حاصل ہوتا ہے، وہ اول تمایز ہی ناکامل ہوتا ہے۔ وقوفِ صادق صرف تجربہ سے یعنی جیب کہ ایک حاسہ کی تصحیح دوسرے حاسہ اور عقل سے بارہا ہو جاوے ممکن ہے، مثلاً قوتِ باہرہ سے اول صرف رنگ اور طول کسی سے کام معلوم ہو سکتا ہے لیکن با مدادِ تجربہ ہم لوگ اس کی ہیئت، بُعد اور قد سے بھی ماہر ہو سکتے ہیں۔ ۱۱۸۰

بے محل نہ ہوگا اگر یہاں ماجد کی "مبادی فلسفہ" پر بھی کسی مبصر کے تبصرہ کی چند سطور

۱۱۸۱ تبصرہ بر فلسفیانہ مضامین مشمولہ "اردو"، جولائی ۱۹۲۶ء، ص ۵۵۰، ۵۵۱

۱۱۸۲ بابو برج بہادر "رسالہ فلسفہ"، ص ۲، ۱۱۸۱ حوالہ سابق، ص ۴۴

تقل کردی جائیں۔ لکھتے ہیں: "ان مضامین پر بڑے غور اور احتیاط سے نظر ثانی کی گئی ہے اور ان کو شگفتہ اور رواں بنانے میں اس درجہ کوشش کی گئی کہ یہ ایک طرح کی جدید تصنیف ہو گئی ہے۔" اردو زبان میں اس قسم کی بہت کم کتابیں ہیں۔ اس زمانے میں مولانا عبدالمجید نے فلسفیانہ مضامین کی داغ بیل ڈالی اور اس شعبہ علم پر مستقل تصانیف (۱۹۱۶) ان کے قلم سے نکلیں اور اب تک یہ سلسلہ برابر جاری ہے: "اسفہ"

مندرجہ بالا تبصرہ ماجد کے اسلوبِ فلسفہ نگاری پر درست محاکمے کی حیثیت رکھتا ہے لیکن مبصر کا یہ کہنا کہ ۱۹۳۲ء میں بھی ماجد برابر فلسفہ نگاری کر رہے تھے، کسی طرح بھی درست نہیں۔ اس زمانے میں ماجد نے سوائے ایک آدھ مضمون کے فلسفیانہ موضوعات پر کچھ بھی نہیں لکھا۔ اب ان کا مرکز عقیدت بدل چکا تھا۔

## فصل دوم : عبدالمجید دریا بادی بطور نفسیات دان

جس زمانے میں ماجد نے نفسیات اور اس کے متعلقات پر قلم اٹھایا، نفسیات فلسفہ ہی کا حصہ سمجھی جاتی تھی اور ابھی اس کے الگ حدود کامل طور پر متعین نہ ہوئے تھے یہی سبب ہے کہ فلسفے کی تمام تر کتابوں میں نفسیاتی مباحث بھی ملتے تھے۔ منطق، جمالیات اور الیاتیات بھی اس زمانے میں فلسفے ہی کا حصہ تھے۔ ماجد نے اس دور میں دو کتابیں اردو میں لکھیں اور ایک انگریزی میں۔ اردو کتب کے نام "فلسفہ جذبات" (۱۹۱۴ء) اور "فلسفہ اجتماع" (۱۹۱۵ء) تھے جبکہ مؤخر الذکر کتاب سے پہلے اسی موضوع پر ان کی انگریزی کتاب "Psychology of Leadership" (نومبر ۱۹۱۵ء) کے عنوان سے لندن کے ایک معروف ادارے نے شائع کی تھی جس پر ہندوستان اور انگلستان کے بعض اخباروں میں مخالفانہ کم اور موافقانہ تبصرے زیادہ شائع ہوئے تھے۔ اصل میں ماجد کی مؤخر الذکر دونوں تصنیفات بے حد ہنگامہ خیز ثابت ہوئی تھیں جس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

نفسیات سے ماجد کی دلچسپی ان کے زمانہ طالب علمی ہی سے تھی بلکہ غلط نہ ہوگا اگر

تبصرہ بر "مبادی فلسفہ" (جلد اول)، مشمولہ "اردو"، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۳۴۵، ۳۴۶

کہا جائے کہ فلسفے سے بھی زیادہ انہیں نفسیات سے شغف تھا۔ شاید یہی سبب ہے کہ فلسفے میں سوائے ایک مضمون کے ماجد کا تمام تر رویہ ایک مقلد کا رویہ ہے جبکہ ان کی نفسیات پر تحریریں ان کے کسی قدر مبتدیانہ انداز فکر کا پتہ دیتی ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ اس دور میں فلسفیانہ مضامین کی طرح ان کی نفسیات پر مبنی تحریروں میں بھی تشکیک والحاد پایا جاتا تھا، لیکن ماجد کے یہاں یہ تشکیکی رویہ کسی نیشن یا اوپر سے ڈالی گئی چیز کے طور پر نہیں بلکہ ان کے مزاج اور شخصیت سے چھوٹا تھا۔ اس زمانے میں نفسیات کے فکری مباحث کے ساتھ ساتھ اس کے عملی پہلوؤں سے بھی ماجد کو خاصی دلچسپی تھی اور اس ضمن میں عمل تنویم سے انہیں خصوصی شغف تھا اور اس کے ذریعے انھوں نے بعض مریضوں کے پرانے امراض بھی دور کیے تھے۔ دور تشکیک کے گزر جانے کے ایک عرصہ بعد انھوں نے پاپولر سائیکالوجی پر ایک کتاب "ہم آپ" (۱۹۴۶) بھی لکھی۔

لیکن اس سے قبل کہ ہم ماجد کی مذکورہ بالا کتب کے حوالے سے ان کی نفسیاتی بصیرت کا جائزہ لیں، بے عمل نہ ہوگا اگر ان کی دو ایسی مختصر کتب کا ذکر پہلے کر دیا جائے جو اگرچہ براہ راست نفسیات پر تو نہیں لیکن نفسیات سے ان کا تعلق بہر حال بنتا ہے۔ ان میں پہلی مختصر کتاب کا نام "غذائے انسانی" (۱۹۱۱) ہے اور دوسری کا "فرائض والدین" (۱۹۱۳)۔ یہ دوسری کتاب ماجد نے اپنے نام سے نہیں بلکہ "خادم تعلیم" کے فرضی نام سے لکھی۔ چونکہ نفسیات کا "علم الابدان" "Physiology" سے بھی گہرا تعلق ہے اور بچوں کی نفسیات بھی اس کا اہم شعبہ ہے، اس لیے ماجد کی مذکورہ بالا دونوں کتب میں بھی ہمارے موضوع کے تحت آجاتی ہیں۔ ان دونوں کتب کا اجمالی جائزہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ ان میں ماجد کے اسلوبِ خاص اور مخصوص استدلالی طریق کار کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں۔ یہ دونوں مختصر کتب اگرچہ ان کے زمانہ طالب علمی کی پیداوار ہیں لیکن ٹھوس علمی استدلال سے مزین ہیں۔

"غذائے انسانی" آج سے پون صدی قبل کتابی شکل میں شائع ہوئی تھی۔ آج یہ کتاب نایاب ہے چنانچہ ۱۹۷۸ء میں مدیر صدیق حمید حکیم عبدالقوی دریا بادی نے اسے "صدق جدید"

میں چھ قسطوں میں پھر سے شائع کیا۔ ہم نے زیر نظر مختصر جائزے میں انہی اقساط سے استفادہ کیا ہے۔ یہ چھ اقساط ۱۳ اپریل ۱۹۷۸ء سے ۳ جون ۱۹۷۸ء تک مصدقہ جدید میں شائع ہوئیں۔

”غذائے انسانی“<sup>۲۵</sup> اگرچہ اصلاً غذائیات Dietetics کا موضوع رہا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نفسیات کا بھی ایک ضروری شعبہ ہے کیونکہ غذا انسان کے جسمانی، دماغی اور اخلاقی قوی کو متاثر کرتی ہے اور اسی بنا پر انگریزی میں مثل مشہور ہے کہ ”انسان وہی کچھ ہوتا ہے جو کچھ وہ کھاتا ہے“۔

ابتداء میں ماہد نے نباتاتی پارٹی (Vegetarians) اور گوشت خور پارٹی کے دلائل مختصراً بیان کیے ہیں اور پھر غذا کے سوال پر فطری اصولوں کی روشنی میں بڑی دلچسپ اور بصیرت افروز بحث کی ہے جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اپنی ابتدا ہی سے ماہد کے یہاں حکیمانہ استدلال کے تیور نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے دلائل کو مزید قوی بنانے کے لیے مشاہیر طب و علم الابدان سے بھی موقع بہ موقع استناد کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں انٹیمی اور علم کیمیا سے بھی استفادہ کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور اپنے جسم اور اعضائے ہضم کے حوالے سے انسان کی ساخت ایسی ہے کہ مخلوط غذا یعنی سبزیاں اور گوشت ہی اس کی صحت کو متوازن رکھ سکتے ہیں۔ اس ضمن میں ماہد نے نہ صرف سبزی خوردوں کی ادعائیت کا پردہ چاک کیا ہے بلکہ میوہ خوردوں کے بڑے استدلال کی بھی قلعی کھولی ہے۔ ان کے استدلال و اسلوب کا اندازہ کرنے کے لیے دو اقتباسات ملاحظہ کیجیے جن سے ان کی وسعت علم اور اس کے تنوع کا اندازہ بھی ہوتا ہے :

۱۔ ”ہمارے مخالفین گوشت خور لوگوں کو ظالم، بے رحم، جلاذ اور شقی القلب کے القاب سے یاد کرتے ہیں لیکن اگر یہ خطابات ہم کو محض ذبح حیوانات کے صلے میں دیے جائیں تو اس ضمن میں رسالہ ”East & West“، اکتوبر ۱۹۱۲ء میں ان کا شائع ہونے والا مضمون ”A Psycho-ethical Aspect of Flesh-eating“ بھی قابل ملاحظہ ہے،

جاتے ہیں تو اس الزام سے بچ سیرین اور فریڈرین پارٹی کے ممبر بھی نہیں بچ سکتے کیونکہ جیسا کہ ڈاکٹر جگدیش چندر بوس اور فرانسسیس ڈارون کے تازہ انکشافات ثابت کیا ہے کہ دراصل نباتات میں محض قوت نامیہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ان میں بھی مثل حیوانات کے حس ہوتی ہے اور جان ہوتی ہے اس لیے نباتات خور جماعت بھی معصوموں کے قتل و ذبح کے الزام سے بری نہیں ہو سکتی۔ ع۔ ایں گناہیست کہ در شہر شمانیز کنندہ ۱۳۵۵ھ

۲۔ "اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیں کہ نباتات خور پارٹی کے سب دن کل معقول و صحیح ہیں اور گوشت واقعی قابلِ نفرت غذا ہے تو ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کرنا ممکن العمل بھی ہے۔ کیا عملی حیثیت سے یہ ممکن ہے کہ ساری دنیا نباتات خور ہو جائے لیکن قطب شمالی، قطب جنوبی، لاپ لینڈ اور بہت سے جزیروں کے باشندے جہاں شدتِ سرما اور برف باری کی وجہ سے نباتات کا نشان تک نہیں پایا جاتا آخر کیونکر زندگی بسر کریں گے۔ کیا میوہ خور پارٹی کا کوئی ممبر ان کی مہم رسانی رسد کا ٹھیکہ لیتا ہے؟" ۱۳۵۵ھ

اور اب "فرائض والدین"۔ "فرائض والدین" تمہید کے علاوہ چار ابواب یعنی تربیت کے مقاصد، اخلاق، تربیت، ذہنی تعلیم اور جسمانی تربیت پر مبنی ہے۔ چونکہ اس کتاب کے کا بنیادی مقصد والدین کی رہنمائی تھا اس لیے اس کا اسلوب بے حد سہل ہے۔ ماجد سید سے سجاد و حکیمانہ انداز میں تربیتِ اولاد کے ضمن میں حقائق بیان کرتے چلے گئے ہیں۔ ان کا انداز انہام روزمرہ کی دلچسپ مثالوں سے مملو ہے۔ ان کے خیال میں والدین کو دوست ہونا چاہیے، حاکم مطلق نہیں۔ جو والدین اولاد پر بے جا سختی کا ارتکاب کرتے ہیں یا انہیں محض کھلونا سمجھ کر ان سے تقریباً طبع کا کام نکالنا چاہتے ہیں غلطی پر ہیں۔ بچہ تو ایک زندہ اور مستقل وجود ہوتا ہے؛ ہر بچہ اپنی پیدائش ہی کے وقت سے ایک مستقل جان، ایک مستقل زندگی اور ایک مستقل جسم و دماغ کے ساتھ آتا ہے اور گواہی کی ہر قوت پر اس وقت ضعف و مجہولیت کا پردہ پڑا ہوتا ہے، تاہم کوئی قوت غیر موجود نہیں ہوتی۔ وہ کھلونے اور دل بہلاؤ کے آلات نہیں ہیں بلکہ انسان کے بچے ہیں اور ان میں وہ تمام قوتیں، اگر بہت ہی ابتدائی درجہ میں موجود ہیں جو ایک بالغ انسان

میں ہوتی ہیں۔ ۵۵

اصل میں مندرجہ بالا اقتباس میں ماجد اسی بلیغ حقیقت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جسے حضور اکرمؐ نے یوں بیان فرمایا ہے کہ کھلی مولود پو یولد علی الفطرت فابواک یہودانہ او یمجسانہ او ینصرانہ یا حضرت علیؑ کا وہ قول یاد آتا ہے جب انھوں نے اپنے ایک شیر خوار نورِ نظر سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا "یا ولدی انت جسم صغیر وفیک عالم کبیر"۔

والدین کے حقیقی فرض اور اولاد کی تربیت کا مقصد اصلی کیا ہے، اس ضمن میں ماجد لکھتے ہیں، "پس تربیت کا اصلی مقصد اور تربیت دینے والے کا حقیقی فرض یہ ہے کہ بچہ میں فطرت کی بخشی ہوئی ہو پویشیدہ قوتیں ہیں انھیں ایک خوبی و خوش اسلوبی کے ساتھ نمایاں کرنے اور نہ یا تو قوتیں عدم استعمال سے رفتہ رفتہ فنا ہو جائیں گی اور یا وہ غلط راستہ پر پڑ جائیں گی جن سے بجائے فائدہ کے اُلٹا نقصان ہوگا۔ ایک انجن میں اسٹیم (بھاپ) موجود ہے لیکن چلنے والا (ڈرائیور) ہوشیار نہیں تو نتیجہ کیا ہوگا؟ یہ ہوگا کہ یا تو وہ انجن سر سے حرکت ہی نہ کرے گا اور یا اگر چلے گا تو کسی دوسری ٹرین سے ٹکرا جائے گا۔" ۵۶

ماجد کے دلچسپ طریقِ استدلال کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، "ایک نو آموز شخص کسی کارخانہ میں جاتا ہے تو کار ریگر اس کے ہاتھ میں پیلے وہی اوزار دیتا ہے جن سے اسے اسی وقت کام لینا ہے۔ اس کے بعد جوں جوں اس کی مشق و مہارت بڑھتی جاتی ہے، زیادہ نازک اور زیادہ مشکل سے استعمال کیے جانے والے اوزار بھی اسے دیے جاتے لگتے ہیں، لیکن اگر شروع ہی میں اسے وہ اوزار دے دیے جائیں تو وہ اس کے لیے نہ صرف بے مصرف ہوں گے بلکہ اس کی طبیعت بھی اچھاٹ ہو جائے گی۔ بالکل یہی حال بچوں کا ہوتا ہے۔ اگر ان کے دماغ میں ایسے معلومات ٹھونس دیے گئے جن کے برتنے کا اپنی زندگی میں انہیں کوئی موقع نہیں ملتا تو یہ چیزیں ان کے لیے صرف بے کار ہی نہیں ہوں گی بلکہ ان کے دماغ کو بھی

تقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ ۵۴۵

ہر ماہر نفسیات کی طرح ماجد کا موقف یہ ہے کہ تعلیم کا آغاز آسان سے مشکل کی طرف ہو،  
سادہ سے مرکب کی طرف اور مقرون سے مجرّد کی طرف۔ اس ضمن میں انھوں نے ہر برٹ اسپنسر جیسے  
مشاہیر سے بھی استناد کیا ہے۔

ماجد نے "فرائض والدین" میں سزائوں کے موضوع سے بھی اعتنا کیا ہے اور بتایا ہے کہ سزا  
دیتے وقت انہیں مصنوعی سزائوں کی بجائے حقیقی اور تمدنی سزائیں دی جائیں اور یہ سزائیں ہمیشہ  
نیت اور جرم کی نوعیت کے مطابق ہونی چاہئیں۔ نیز انہیں بجائے سخت ہونے کے قطعی ہونا چاہیے۔  
بچوں کی تربیت و رہبری اس طرح ہونی چاہیے کہ خود تحقیقات کر کے نتائج نکالیں نیز مہربان  
سے قبل لڑکوں اور نوجوانوں کو ان کے مردانہ و زنانہ فرائض سے بھی آگاہ کرنا ضروری ہے۔

ماجد کے زیر نظر رسالے میں ویسی نازک اور گہری حکیمانہ باتیں تو کم ہیں جیسی مثلاً اسپنسر کی،  
ہر برٹ اسپنسر اور رضا آراستہ وغیرہ کے یہاں ہیں لیکن ان سے بہر حال ماجد کی نفسیات شناسی  
کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔

ماجد کی وہ تحریریں جو مشاہیر نفسیات کی ترجمانی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر مصنف  
کے ذاتی مشاہدات و تجربات اور غور و فکر کا سامان لیے ہوئے ہیں "فلسفہ جذبات"، "فلسفہ  
اجتماع" اور انگریزی کتاب "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" ہیں۔ "فلسفہ جذبات" (۱۹۱۴ء) کے  
دو ایڈیشن اور شائع ہوئے اور پہلے اور دوسرے ایڈیشن میں واضح فرق دیکھا جاسکتا ہے۔ "فلسفہ  
جذبات" اور "فلسفہ اجتماع" کا زمانہ "تسوید ماجد کا زمانہ تشکیک" و "تعلقل پرستی" ہے۔ چنانچہ اس  
کتاب میں ویسی ہی ادعائیں کسی قدر مذہب بیزاری اور آزاد خیالی نظر آتی ہے جیسی ان کی  
کتاب "فلسفہ مضامین" میں۔ اس ضمن میں "فلسفہ اجتماع" اور اس کے انگریزی روپ  
"سائیکالوجی آف لیڈرشپ" میں تو متعدد ایسے مقامات ہیں جو سخت قابل گرفت اور بیزاری  
ہیں لیکن کسی بھی مصنف کی منزل آخر کے ذکر سے پہلے اس کے آغاز سفر پر نظر کرنا بھی ضروری ہے۔  
اس میں شک نہیں کہ "جذبات کی نفسیات" پر اردو میں پہلی کتاب ماجد ہی کے قلم

سے نکلی ہے لیکن "فلسفہ جذبات" کو اردو میں نفسیات پر بھی پہلی کتاب قرار دے کر ماجد نے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیا ہے چنانچہ "فلسفہ جذبات" (۱۹۱۴ء) کے "ضمیمہ" میں لکھے ہیں، "اس رسالہ کے لکھنے کے لیے جب میں نے قلم اٹھایا تو جو سب سے بڑی دقت راستہ میں حاصل ہوتی تھی وہ یہ تھی کہ نفسیات کے ان مفاد میں کو اردو میں ادا کرنے کے لیے اصطلاحات کہاں سے لادوں گا؟ اگر اردو میں پیشتر سے کوئی کتاب اس موضوع پر ہوتی تو میرے کام میں یقیناً بہت سہولت پیدا ہو جاتی لیکن مشکل یہ تھی کہ مجھے صرف سفر ہی کرنا نہ تھا بلکہ اپنے ہاتھ سے سرک بھی بنانی تھی۔" ۵۵

اسی ضمیمے کے حاشیے میں ماجد نے اپنے کسی عنایت فرما کا ذکر کیا ہے جس نے انہیں نفسیات پر دو ایسے رسائل کی نشاندہی کی تھی جو ان کے کام سے بہت پہلے اردو ہی میں پنجاب سے شائع ہو چکے تھے۔ یہیں دو رسالوں کا تو نہیں البتہ ایک ایسے رسالے کا علم ہے جو اس موضوع پر ۱۸۸۵ء میں مطبع انجن پنجاب لاہور سے شائع ہوا تھا۔ یہ رسالہ راقم الحروف کے پاس فوٹو اسٹیٹ کی شکل میں موجود ہے۔ یہ کتاب مولوی انعام علی کی تالیف ہے جو اوریٹنٹل کالج لاہور میں ریاضی اور فلسفے کے استاد تھے۔ کتاب کا نام "رسالہ علم النفس والقوی" ہے۔ اصل میں یہ کتاب نفسیات پرائملٹن کے مشہور محاضرات Lectures کا تلخیص اردو ترجمہ ہے جس میں کہیں کہیں تالیف کی شان بھی نظر آتی ہے۔ اس رسالے کے دو کمالات کا اعتراف ضروری ہے۔ اول تو یہ کہ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی تالیف ہے اور دوسرے یہ کہ مولف نے اس میں انگریزی اصطلاحات اور ان کے اردو مترادفات کی مفصل فہرست دی ہے جو بارہ صفحات پر مشتمل ہے اور جن میں سے بعض اصطلاحات من وعن وہی ہیں جو بعد ازاں ماجد نے اختیار کیں۔ اس اردو کتاب کے انگریزی دیباچے میں مولف نے معذرت کرتے ہوئے بھی اتنا بہر حال لکھا ہے کہ یہ اردو میں اپنی نوعیت کی اولین کاوش ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کی فخر آمیز معذرت کا انداز ویسا ہی

۵۵ "فلسفہ جذبات" (طبع اول)، ص ۲۱۹۔ غالباً مصنف کے اسی دعوے کو صحیح مان کر "دلگداز" میں کسی مبصر نے فلسفہ جذبات کے بارے میں لکھا تھا: "فلسفہ جذبات یعنی نفسیات رسالہ کا بوجی پر اردو زبان میں سب سے پہلی کتاب"۔ دلگداز، مئی ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۸



ہے جیسا ماہد نے اختیار کیا ہے، لکھتے ہیں:

"I, therefore, in presenting this book to the public, ask for indulgence and hope that my critics will bear in mind that it is my first attempt of the kind, that the subject is specially difficult to understand and to express plainly in a new language, that it is full of technical terms, that I had no beaten track to follow, there being no book in Urdu from which I could derive help in translating the substance of Hamilton's Lectures...." ۵۹

جہاں تک اردو میں اصطلاحات پیش کرنے کا تعلق ہے، مؤلف موصوف نے لکھا تھا:

"A glossary of difficult and technical terms, with their English equivalents has also been appended for easy reference, and with the hope that others who, having passed the University Examinations, intend to cooperate with the Punjab University in the praiseworthy attempt to diffuse Western sciences through the medium of the Vernaculars, will not be disheartened in their task by finding themselves altogether on trackless ground." ۶۰

اس کے بعد مؤلف نے بتایا ہے کہ اس نے آزادانہ 'عربی اصطلاحات' کا استعمال کیا ہے اور اس امید پر کہ نئی اصطلاحات بھی گھڑی ہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ وہ اپنی جگہ بنالیں گی۔ مؤلف نے اپنے بقول یہ کوشش بھی کی ہے کہ اصطلاحات سازی میں ایسی اصطلاحات سے اعتنا نہ کیا جائے جو اردو کے مزاج کے خلاف ہیں۔

"علم النفس والقوی" کے ابتدائی آٹھ نو لیکچر خلاصہ "فلسفہ، اس کی انا دیت، اسباب، تحقیقات، فلسفہ، فلسفہ کی تقسیم اور کیفیات، عقل وغیرہ سے متعلق ہیں۔ خلاصہ نفسیات کے مباحث میں توجہ، ادراک، قوتِ حافظہ، قوتِ مستحضرہ، قوتِ متخیلہ اور درجہ اور توشی (الذات و الم) جیسے موضوعات اہم ہیں۔ مجموعی حیثیت سے یہ کتاب نفسیات، فلسفہ اور منطق کے چند ابواب سے گندھی ہوئی ہے اور اس حقیقت کی عکاس کہ جس زمانے میں یہ لکھی گئی تھی مباحث

۵۹ مولوی انعام علی: "رسالہ علم النفس والقوی"، ص ۱۱

۶۰ ایضاً، ص ۱

الگ الگ علوم کی صورت میں مدون نہیں ہوئے تھے۔

”فلسفہ جذبات“ میں ماجد نے نفسیات کی تعریف، اس کی افادیت، اس کی تحصیل کے لزوم، عملی زندگی میں کامیابی کے لیے نفسیات دانہ کی ضرورت اور فلسفہ و نفسیات کے تعلق پر دلچسپ انداز میں لکھ ہے۔ انہوں نے نفس کی تشریح و تعریف، نفس و مفرداتِ نفس، نظامِ عصبی، مفرداتِ جذبات، اہمیتِ جذبات، جذبہ کے مظاہرِ جسمانی، ارتقا و انحطاطِ جذبات، غم و مسرت، غضب، العفت و ہمدردی، اتانیت، شہوت اور اختلافِ جذبات جیسے موضوعات پر بھی ریسو، جیس، بین، مریر، فارون، سلی، وارڈ، وٹ، ٹر، برگ، اسٹاڈٹ اور سیکڈ و گل وغیرہ مشاہیر علمائے نفسیات سے استفادہ کرتے ہوئے وادترجمانی دی ہے لیکن اس کتاب میں انہوں نے دعویٰ کیا ہے کہ ”اس کے اندر نفسیات کے جس قدر مسائل درج ہیں ان سب کی تصدیق میں نے اپنے ذاتی تجربہ یا مشاہدہ سے کر لی ہے اور اس لیے ان کی صحت یا عدم صحت کا ذمہ دار صرف مجھی کو قرار دینا چاہیے۔ متعدد مسائل ایسے بھی ہیں جن میں مجھے جمہور علمائے نفسیات سے اختلاف ہے۔ اس قسم کے مسائل میں سے جو فرعی و ضمنی امور تھے، انہیں میں نے درج کر دیا ہے البتہ جمالِ اصولی اختلاف تھا اس کا ذکر میں نے اس کتاب میں مناسب خیال نہیں کیا۔“ سلا

ماجد نے یہ دعویٰ محض ”فلسفہ جذبات“ ہی میں نہیں کیا بلکہ ”فلسفہ اجتماع“ اور ”سائنس کا رونا“ آف یڈر شپ“ میں بھی کیا ہے۔ ”فلسفہ اجتماع“ کے دیباچے میں انھوں نے لکھا ہے: ”اس بیچ سالہ تفحص و مشاہدہ سے جو نتائج حاصل ہوئے، اس کا جز و غالب صفحاتِ آئندہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کا محرکِ اول... لی بان کی تصانیف ہیں۔ اس کے علاوہ میرے علم میں اب تک مخصوص اس موضوع پر اور کسی شخص نے قلم نہیں اٹھایا ہے البتہ بعض اور مصنفین نفسیات و عمرانیات کی تحریروں میں جستہ جستہ اس طرف کچھ اشارات ملتے ہیں، مثلاً انگلستان میں... پرونیسیر سیکڈ و گل و ڈاکٹر مریر امریکامیں پرونیسیر گڈنگس و ڈاکٹر بوردس سیدس کی تحریروں میں، سو یہ مواد بھی سارے کا سارا میرے پیش نظر تھا لیکن میں استنباطِ نتائج میں ان میں سے

سلا ”فلسفہ جذبات“، طبع اول، ص ۷۰، و

کسی کا دست نگر نہیں۔ اس سارے لٹریچر کے مطالعہ سے صرف اتنا ہوا کہ ان کی تائید سے مجھے اپنے نتائج میں اور زیادہ تقویت ہو گئی، نہ یہ کہ میں نے اس کے بل پر اپنے کلیات و استنباطات کی عمارت قائم کی ہو۔ ان لوگوں کے اقوال میں نے جا بجا تائیداً نقل کیے ہیں لیکن جہاں ان سے اختلاف کرنا پڑا، اس کی مثالیں بھی شاذ نہیں۔<sup>۱۲۶</sup>

”سائیکالوجی آف لیڈرشپ“ کے تعارف نامے میں انھوں نے جو کچھ لکھا، وہی ہے جو فلسفہ اجتماع کے دیباچے میں لکھا ہے،

“Till very lately this field has been entirely virgin. In recent times, however, a few investigators have taken up the work in hand among whom M. Gustave Le Bon in France; Professor McDougall and Dr. Mercier in England and Professor Giddings and Boris Sidis (the author of that highly informative work: “The Psychology of Suggestion”) in America, deserve particular mention. To all of them the present writer is indebted; but to M. Le Bon he wishes to express his special obligation whose works he has found most suggestive and stimulating. Of the result of M. Le Bon's investigations he has availed himself most freely, but in justice to himself, he is bound to add that there is not a single statement made in the following pages, no matter however originally suggested to him, the truth of which he has not arrived at by the means of his own observation or some independent evidence.”<sup>۱۲۷</sup>

”فلسفہ اجتماع“ اور ”سائیکالوجی آف لیڈرشپ“ کے تو دوبارہ چھپنے کی نوبت ہی نہ آئی البتہ ”فلسفہ جذبات“ کے طبع ثالث پر (۱۹۳۰ء) جسے، مجدد نے فلسفہ جذبات کی بجائے ”تسیل فلسفہ جذبات“ کہا ہے،<sup>۱۲۸</sup> جگہ جگہ تفصیلی اور بے غور نظر ثانی کر لی گئی تھی۔ یہ نظر ثانی اسلوب بیان اور مافیہ دونوں پر کی گئی۔ دو باب جو طبع اول میں موجود تھے بڑھا دیے گئے یعنی ”حکائے مند کا فلسفہ جذبات“ اور نفس اور مفردات نفس۔ یہ دوسرا باب

<sup>۱۲۶</sup> دیباچہ ”فلسفہ اجتماع“، ص ۵،

<sup>۱۲۷</sup> ”The Psychology of Leadership“، ص ۱۱

<sup>۱۲۸</sup> دیکھیے ”فلسفہ جذبات“، طبع ثالث، اکا دیباچہ، ص ۱۱۔

”مبادیِ فلسفہ“ سے لیا گیا تھا۔

جہاں ایک طرف ماجد کی فلسفیانہ تحریروں میں نفسیات کے چند ابواب ملتے ہیں، وہیں ان کی نفسیاتی تحریروں کے دوش بدوش فلسفیانہ مباحث بھی ملتے ہیں۔ مثلاً ”فلسفہ جذبات“ کے مقدمے میں ماجد نے اپنے فلسفیانہ مضمون ”فلسفہ، اس کی ماہیت اور اس کے مذاہب“ سے متعدد اقیاسات نقل کیے ہیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، فلسفہ و نفسیات کے حدود و عہد جدید کی پیداوار ہیں۔ پھر ان دونوں علوم میں بعض مشترک مباحث بھی ہیں مثلاً فلسفہ کا تعلق دانش و عقل سے ہے اور نفس و عقل میں گہرا رشتہ ہے۔ ماجد نے لکھا ہے: ”الیات کے مباحث متفرع ہیں علیات پر اور پھر علیات کے مباحث تحلیل ہو کر محکماتے ہیں نفسیات پر، پس اگر خالص فلسفیانہ تلاش حقیقت مقصود ہے تو بھی سوا اس کے چارہ نہیں کہ نفسیات کو شیع راہ بنایا جائے۔“ ۶۵

بہر حال فلسفہ جذبات میں ماجد نے نفس کی تشریح و توضیح بھی کی ہے اور اس کے ضمن میں کیفیاتِ دقونی، احساس، ارادہ، شعور، وقوف و احساس کی تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، عناصر شعور کا اجزائے ذہن ہونے کے بجائے مفرداتِ ذہن ہونا، ہکسلے اور مفرداتِ شعور کا مسئلہ، نظامِ عصبی کی ماہیت، نظم و ارتباطِ حرکات اور مخرج کا منصبِ شناعِ مستطیل، پیلِ دماغ، افعالِ اضطرابی اور افعالِ قسری، اعصاب، جسم و مادہ اور ذہن و شعور، مفرد و مفید کا فارق، حفظ و الم، تجربہ متواتر، نفع ذاتی و اجتماعی میں ترجیحات کا مسئلہ، انبساطِ ایجابی و سلبی، حیطہ حوالہ کی تبدیلی سے تغیر عادت و مزاج کی صورت، احساس و جذبہ میں فرق، احساسی کیفیت اور جسمانی تغیرات میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، عضلات پر قابو کے نتائج، مظاہر جذبات کے تنوع کی ترجیحات۔ اگر آثارِ جسمانی جذبہ کی ماہیت میں داخل ہیں تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دو متباہن جذبات کے آثار بالکل ایک ہوتے ہیں، قانونِ امتلاف، احساس و دقون کے تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، عشقِ حقیقی کا اصل ماخذ، لذت و الم میں تقدیم و تاخیر کا مسئلہ، اضمحلال و افسردگی میں فرق، بچپن کے تحت الشعوری موثرات کا وظیفہ،

غضب لذت ہے یا الم، خود نمائی اور غرور میں تناقض کا سبب، موجباتِ غرور میں اختلاف کا مسئلہ، خود ستائی اور معاشرے کی نفرت کا مسئلہ، اور عشق کی ماہیت نفسی جیسے اہم نفسیاتی امور پر بصیرت افروز گفتگو کی ہے اور مغرب کے مشاہیر علمائے نفسیات سے رجوع لائے ہیں۔ پھر ساتھ ساتھ ان کا اجتہاد ذاتی بھی ظہور کرتا ہے۔ اور بعض مشہور علمائے نفسیات سے انھوں نے اختلاف بھی کیا ہے۔ مثلاً احساس کی بحث میں ماجد کے نزدیک اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ قوتِ ارادی اپنی فعلیت میں ہر نامر احساسات کے تابع اور محکوم ہوتی ہے یعنی انسان اپنے مقصد و ارادہ سے انہی افعال کو اختیار کرتا ہے جن سے انہیں براہِ راست انبساط حاصل ہوتا ہے یا حصولِ انبساط کی توقع رہتی ہے۔ خواہ یہ انبساطِ ارجائی ہو یا سلیبی (انبساطِ سلبی سے مراد ہے رفیع انقیاص) اور انہی افعال سے اجتناب کرتا ہے جو اس کے لیے موجبِ انقباض ہوتے ہیں۔ یہ فطرتِ انسانی کا ایک عالمگیر قانون ہے جس سے انسان کا کوئی فعلِ ارادی مستثنیٰ نہیں۔ ماجد کے خیال میں بعض علمائے نفسیات کو اس نکتہ کی ہمہ گیری سے انکار ہے حتیٰ کہ پروفیسر جیمس جیسے دقیق النظر عالم کو بھی۔ ماجد اس ضمن میں پہلے تو جیمس کا ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس میں جیمس نے بعض افعالِ عادیہ کا ذکر کیا ہے اور پھر اس سے جاندار اختلاف کرتے ہوئے نکتہ طراز ہوتے ہیں: "لیکن گزارش یہ ہے کہ یہ حرکات اور افعالِ عادیہ ہمارے ارادے کی محکوم ہی کب ہیں۔ یہ تو افعالِ اضطراری ہیں جو بلا قصد و ارادہ ہم سے سرزد ہوتے رہتے ہیں حالانکہ احساسِ لذت و الم کا دائرہ عمل بحیثیتِ محرکات افعالِ ارادی تک محدود ہے۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ محرکاتِ افعالِ صرف احساسات موجودہ ہی نہیں ہوتے بلکہ احساساتِ آئندہ و گذشتہ کے تصورات بھی ہوتے ہیں۔" ۱۳۹

ماجد نے ڈاکٹر مرسیر جیسے اہم ماہرینِ نفسیات کے بعض دعویٰ کی شہ گری کو بھی ظاہر کیا ہے اور ان سے جائز طور پر اختلافات کیے ہیں مثلاً مرسیر کا جذبہ حبیب الوطنی کو توصیائتِ حیات کے لیے معاون قرار دینا اور جذبہ مذہبیت نیز جذبہ جمال پسندی کا شمار ان جذبات میں کرنا جو جماعت کے لیے کوئی افادہ حیثیت نہیں رکھتے سوائے شہ گری

کے اور کیلئے ہے؟

علمی نفسیات کی ایک شاخ یعنی عملِ تنویم سے ماجد کو خصوصی دلچسپی تھی چنانچہ "فلسفہ جذبات" (طبع اول) میں انھوں نے اپنے بعض دلچسپ ذاتی تجربات بھی بیان کیے ہیں جن سے نفسیات کے باب میں ان کی نظری کے علاوہ عملی دلچسپی اور اجتہادی طرزِ فکر کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ انھوں نے محض علمائے مغرب کے افکار کو نقل ہی نہیں کر دیا اپنی ذاتی آراء کا اظہار بھی کیا ہے۔ مثلاً نفسیات سے دلچسپی رکھنے والے جانتے ہیں کہ ماہرینِ نفسیات میں یہ امر سخت مختلف فیہ ہے کہ جذبہٴ غضب کو لذت یا الم میں سے کس کے ماتحت رکھا جائے کیونکہ ایک گروہ کے نزدیک غصہ ایک نشاط انگیز وجدانی کیفیت کا نام ہے جبکہ دوسرے گروہ کے خیال میں یہ ایک الم آفریں کیفیت ہے۔ ماجد کے خیال میں "غصہ ایک مخلوط جذبہ ہے جس میں لذت و الم دونوں کے عناصر شامل ہیں"۔

"فلسفہ جذبات" ماجد کے تشکیلی دور کی پیداوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں شامل بعض آراء بعد ازاں خود ماجد کے نزدیک ترمیم کی محتاج ٹھہریں۔ "فلسفہ جذبات" میں ماجد کا نقطہ نظر سراسر ارتقائی اور اضافی رہا ہے، چنانچہ وہ "احقاقِ حق" اور "ابطالِ باطل" جیسی ترکیبوں کو محض خوش کن اور خود فریبی کی مظہر گردانتے ہیں۔ عشقِ حقیق کا اصل ماخذ جذبہٴ شہوت قرار دیتے ہیں اور شجاعت، حقیقت جوئی اور پاک بازی کی تہ میں افضلیت، برتری اور ذاتی شہرت و ناموری کے جذباتِ مٹھی کا دعویٰ کرتے ہیں۔ گویا بڑے سے بڑا انسان بھی اپنی اصل میں کسی نہ کسی درجے میں خود غرض، خود منا اور شہرت پسند ہوتا ہے۔ اگر ماجد کے بیان کردہ اس کلمے کو تسلیم کر لیا جائے تو وحیِ الہی کے حامل پیغمبرانِ عظام کا سارا پیغام بھی خود غرضی اور خود نمائی ہی کا مظہر ٹھہرتا ہے۔ یوں گویا سارے الہامی مذاہب کی بھی تعقیب جاتی ہے۔ یہیں آکے نفسیات کے بعض بودے اور چوب پادعووں کی کمزوری بھی ظاہر ہوتے لگتی ہے۔

بعد ازاں ماجد کے افکار میں جو ہمہ گیر تبدیلی آئی اس کی مظہر جہاں ان کی اور تحریریں ہیں، وہیں "فلسفہ جذبات" (طبع سوم) بھی ہے۔ اس فرق کے واضح کرنے کے لیے "فلسفہ جذبات" (طبع اول) اور "فلسفہ جذبات" (طبع سوم) سے چند مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ "طبع سوم" میں ماجد کا پیرایہ بیان بہت مختصراً نظر آتا ہے جب کہ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن کھلے ڈالے اسلوب کا حامل ہے۔ ہم یہاں "فلسفہ جذبات" (طبع اول) اور طبع سوم سے ایک ہی مبحث یعنی عشق کی نفسیاتی ماہیت کے ضمن میں بالترتیب دو اقتباس پیش کرتے ہیں۔ ناظرین خود اندازہ کر سکتے کہ "فلسفہ جذبات" (طبع سوم) کا اسلوب طبع اول کے مقابلے میں کتنا مختصراً اور موزن ہے:

۱۔ "اسی سلسلہ میں اس مشہور و معروف جذبہ کی ماہیت نفسی بھی مختصر الفاظ میں بیان کرنا ہے جسے عشق سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عشق کی لوگوں نے عجیب عجیب تعریفات کی ہیں لیکن نفوس بشری کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عشق جذبہ شہوت ہی کی ایک خاص شکل کا نام ہے۔ عشق کے جس قدر واقعات و نظائر آج پیش کیے جا رہے ہیں، وہ گویا ہر کتنے ہی مختلف معلوم ہوتے ہوں لیکن تحلیل و تجزیہ کے بعد معلوم ہوگا کہ وہ اسی جذبہ شہوت پر آکر ٹھہرتے ہیں۔" ۱۱۶

ب۔ "جذبہ جنسی کے ذیل میں جذبہ عشق کا ذکر آجانا ناگزیر ہے۔ عشق سے یہاں "عشق حقیقی" یا عشق باصطلاح تصوف مراد تھیں۔ یہ رسالہ روحانیات و الہیات پر نہیں، نفسیات پر ہے۔ ان اوراق میں عشق سے مراد وہی عام عشق مجازی ہے جو بالعموم مرد و زن کو اپنی جنس مقابل سے ہوتا ہے اور جس کی داستان سرائیوں سے ہر ملک کی شاعری اور افسانے کے دفتر بھرے ہوئے ہیں۔" ۱۱۷

ماجد نے اپنے عہد میں نفسیات کے اس خالص پہلو یعنی "فلسفہ جذبات" پر کھٹے ہوئے نہ صرف قدما کے خیالات سے اعتنا کیا بلکہ اس زمانے کے جدید ترین کھٹے والوں کے افکار سے بھی استفادہ اور ان سے اتفاق کیا ہے۔ اس ضمن میں "فلسفہ جذبات" کے "جمیز۔ لینگ

۱۱۶ "فلسفہ جذبات" (طبع اول)، ص ۲۰۸

۱۱۷ "فلسفہ جذبات" (طبع سوم)، ص ۲۰۵

فلسفہ جذبات کے مشہور مبحث کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔ اس مبحث کا خلاصہ یہ ہے کہ احساسی کیفیت اور جسمانی تغیرات میں تقدیم جسمانی تغیرات کو حاصل ہے یعنی "تاثر مبیح سے فوراً ہی نظام جسمانی میں کچھ تغیرات واقع ہوتے ہیں اور ان تغیرات کے بعد اور بطور ان کے معقول کے نفس ایک کیفیت وجدانی سے متحسس ہوتا ہے"۔ "نکھ سادہ تر الفاظ میں جیمز اپنے نظریے کی وضاحت یوں کرتا ہے: "عام طور پر ایجان کو ہم یوں سمجھتے ہیں کہ کوئی اور اک ، ذہنی احساس کو جسے ایجان کہا جاتا ہے، مشتمل کر دیتا ہے اور یہ مؤخر الذکر ذہنی حالت جسمانی مظاہرے کو پیدا کر دیتی ہے۔ عقل عام یہ کہتی ہے کہ ہمیں کوئی صدمہ پہنچتا ہے، ہم رنج محسوس کرتے ہیں اور روتے ہیں۔ ہم ایک دیکھ کو دیکھتے ہیں، خوف زدہ ہوتے ہیں اور بھاگ جاتے ہیں۔ ہمارا دشمن ہماری توہین کرتا ہے، ہم غصہ محسوس کرتے ہیں اور اس پر حملہ کرتے ہیں۔ میرا دعویٰ یہ ہے کہ یہ ترتیب غلط ہے۔ بلحاظ ترتیب مظاہر جسمانی ذہنی کیفیات سے پہلے آتے ہیں لہذا زیادہ معقول بیان یہ ہو گا کہ ہم رنج اس لیے محسوس کرتے ہیں کہ روتے ہیں، ہمیں غصہ اس لیے آتا ہے کہ ہم کسی پر حملہ کرتے ہیں۔ ہم ڈرتے ہیں اس لیے کہ کانپتے ہیں۔۔۔ اگر خوف کے عالم میں نہ تو تنفس تیز ہو اور نہ دل کی دھڑکن، نہ ہونٹ کانپیں اور نہ اعضا کمزور ہوں تو میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ کس قسم کا ایجان خوف باقی رہ جائے گا۔۔۔ مظاہر جسمانی کے بغیر ایجان ناممکن ہے"۔ لکھ

ماجد نے جیمز۔ لیننگ نظریے کو قبول نہیں کیا بلکہ مشہور فریسیسی ماہر نفسیات پروفیسر ریوکی ترمیم کو قابل قبول سمجھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد ازاں ولیم میکڈوگل نے بھی ریو سے اتفاق کیا اور کینن اور گروس مین نے اس کی تائید میں مزید اضافے کیے۔ ریو کے خیال میں احساسی کیفیت اور جسمانی تغیرات دو الگ الگ واقعات نہیں بلکہ ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں۔ چنانچہ ولیم میکڈوگل نے اس ضمن میں لکھا ہے:

۸۹ "فلسفہ جذبات" (طبع اول)، ص ۸۹

۸۹ "فلسفہ جذبات" (طبع اول)، ص ۸۹



"I would say that while James' Theory is fundamentally correct, his statement of it errs in implying a more intimate dependence of our mental process upon bodily changes than is actually the case. Further, he ignores the conative factor, the part of impulse in emotion, considered either as a phase of experience or as a phase of behaviour. He ignores the fact that an impulsive striving toward a goal is the essence of every emotional reaction". ۳۷

چالیس سال تک جیمز-لینڈنگ نظریہ نفسیات کے افق پر چھایا رہا مگر بعد ازاں یاد دل چھٹے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے "Psychology" کے مصنفین لنڈگرن Lindgren اور ڈن ہارٹن جو کچھ لکھتے ہیں، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جذبات کے محرکات کے باب میں تحقیقات کہاں تک پہنچ گئی ہیں :

"The James-Lange theory dominated psychological thinking for more than forty years, until it was challenged by Walter B. Cannon (1927), using experimental evidence that had accumulated in the intervening years. Cannon made a strong case that the thalamus rather than the viscera was the prime determiner of emotion. He cited research indicating that emotional behaviour is possible even when the viscera have been separated from the central nervous system. Subsequent studies have demonstrated that the thalamus is not essential to emotion either (Grossman, 1967) but Cannon's principal point that the viscera are not responsible for emotion, seems to be valid". ۳۸

"فلسفہ جذبات" میں بعض کیماں بھی ہیں اور بعض دعوے بے اصل بھی مثلاً ماہیت جذبات کے باب میں ایک اہم بحث مختلف قبائل کے مختلف اور بعض اوقات حیرت انگیز واقعات ہیں جن سے انسانی کردار کے تنوعات اور تلوات کی وضاحت اور جذبے کی رنگارنگی کا اظہار ہوتا ہے۔ ایسے واقعات اوٹو کلاٹن برگ نے تفصیل سے اپنی "سوشل سائیکا لوجی" میں درج کیے ہیں ۳۹ لیکن ماجد نے اس پہلو کو اپنی کتاب میں چھوا تک نہیں۔ کتاب کے بارہویں

۳۷ "The Outline of Psychology" ص ۳۲۸

۳۸ "Psychology" ص ۲۹۳ ۳۹ ملاحظہ ہو کتاب مذکورہ ص ۱۷۶-۱۷۰

باب میں جو جنسی جذبات سے بحث کرتا ہے، ماجد نے اس اہم اساسی جذبے کے ضمن میں ویسا ہی شکوہ طراذ لہجہ اختیار کیا ہے جیسا کہ میکڈوگل نے ۱۹۵۷ء۔ ماجد کے خیال میں اس جذبے پر علمائے نفسیات نے سب سے کم توجہ کی ہے اور اس ضمن میں انھوں نے ونٹ، اسپنسر، مین، سٹی اور سٹاؤٹ کی "تخیلی" کاغذ کیا ہے لیکن ہمارے خیال میں ایسا بھی نہیں کہ ماجد کے زمانے تک اس موضوع پر اس قدر کم لکھا گیا ہو جیسا کہ ان کا خیال ہے۔ "فلسفہ جذبات" کی اشاعتِ اول سے تین سال قبل بیولاک ایلس کی مشہور کتاب "سائیکالوجی آف سیکس (۱۹۱۱ء) شائع ہو چکی تھی۔ علاوہ ازیں خود میکڈوگل نے اپنی "سوشل سائیکالوجی کے سابقہ ایڈیشنز" میں اس موضوع سے، مختصر ہی سہی، اعتنا ضرور کیا تھا جبکہ بعد میں اس اجمال کی بخوبی تلافی بھی کر دی تھی مثلاً ۱۹۳۶ء کے ایڈیشن میں اس موضوع پر تینتیس صفحے کا بیسوط مضمون ملتا ہے جس میں انھوں نے ماجد کے علی الرغم اس موضوع پر بڑی بنیادی باتیں بیان کی ہیں مثلاً جنس کے ضمن میں فرانڈ کے غلط اطلاقات کے باب میں بصیرت افزوں نکلتے اٹھائے ہیں جنسی بے راہ روی کے اسباب گنوائے ہیں۔ اعلام اور Lesbian Love کی حوصلہ شکنی کی ہے۔ بچپن کی مخلوط تعلیم کے نقصانات کی نشاندہی کی ہے۔ جمالیات اور جنس کے تعلق اور فن پاروں اور جنس کے براہ راست ربط اور اس کے وجوہ اور علم جنس کے باب میں موزوں انتباہات جیسے موضوعات کو چھپڑا ہے اور اپنے اخلاقی نقطہ نظر کے باب میں کمین معذرت خواہانہ انداز اختیار نہیں کیا۔

"فلسفہ جذبات" کے آخر میں ایک ضمیمہ "فرہنگ اصطلاحات" کے نام سے بھی درج ہے جس میں ماجد کی اختیار کردہ اور وضع کردہ اصطلاحات درج ہیں۔ یہ اصطلاحات اس قدر موزوں اور جامع تھیں کہ آج فلسفہ نفسیات کی کتابوں میں ان میں سے کم از کم نوے فی صد اصطلاحات اپنائی گئی ہیں ظاہر ہے یہ ماجد کا ایک ایسا سہری کارنامہ ہے جسے ہمیشہ عزت و اعتراف کے ساتھ یاد رکھا جائے گا۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی ضروری ہے کہ اس فرہنگ میں بعض اردو اصطلاحات تو دہی ہیں جو ماجد سے انتیس سال پہلے "رسالہ علم النفس والقویٰ"

میں مولوی انعام علی نے اپنی ذاتی تھیں، لیکن باقی یا تو ماجد کی اختراع کردہ ہیں یا عربی میں اس موضوع پر موجود ذخیرے سے ماخوذ ہیں۔ ذیل میں ہم چند ایسی اصطلاحات درج کرتے ہیں جو سب سے پہلے اردو میں علم النفس کے موضوع کے باب میں مولوی انعام علی نے اپنائیں اور جنہیں بعد میں من و عن - ماجد نے برتاؤ اگرچہ ماجد کو مولوی انعام علی کے رسالے اور اس میں شامل اصطلاحات کا علم نہیں تھا۔ اسے محض توارد کہا جاسکتا ہے۔ :-

تصور (Concept) ، انا (Ego) ، خارجی (Objective) ، مشاہدہ (Observation) ، ادراک (Perception) ، شخصیت (Personality) ، علم النفس (Psychology) -

بے عمل نہ ہوگا اگر ذیل میں چند ایسی اصطلاحات بھی درج کر دی جائیں جو ماجد اور مولوی انعام علی کی وضع کردہ ہیں اور جن کے تقابلیں سے ماجد کے مجتہدانہ رول کی وضاحت ہو سکے گی۔ پہلے انگریزی اصطلاحات درج کی جائیں گی، پھر مولوی انعام علی اور ماجد کی اختیار کردہ اصطلاحات: انگریزی اصطلاحات ÷ مولوی انعام علی کی وضع کردہ اصطلاحات ÷ ماجد کی وضع کردہ اصطلاحات

استقرار ، تجربہ	تجربہ	A Posteriori
دقوتی	علمیہ	Cognitive
شعور	تعقل	Consciousness
امتیاز	تمیز	Discrimination
احساس	تاثیر	Feeling
تخیل ، متخیلہ	وہم	Imagination
نفس ، ذہن	نفسِ ناطقہ	Mind
مدرک	معمول علیہ	Object
مظہر	ظہور	Phenomenon
حظ ، انبساط ، لذت	خوشی	Pleasure

اوپر درج کی گئی اصطلاحات کے تقابلیں سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مولوی

انعام علی کے مقابلے میں ماجد کی اختیار کردہ اصطلاحات کتنی متوازن اور جامع ہیں۔  
 "فلسفہ جذبات" کے امتیازات میں ایک مضمون "حکمائے ہند کا فلسفہ جذبات" بھی ہے جس سے ہندو حکماء اور حکمائے مغرب کے علم النفس کے باب میں اصولی اختلاف کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ گویا ہندوؤں کا فلسفہ جذبات اصل میں "الیات جذبات" ہے۔ "فلسفہ جذبات" کا دوسرا امتیاز جو حقیقتاً ماجد کی تمام فلسفیانہ اور ادبی تحریروں کا امتیاز ہے اس کا اسلوب تحریر ہے۔ علمی مسائل کی تعبیر و توضیح میں انہوں نے سلاستِ تحریر اور صفائی بیان کی شان قائم رکھی ہے جبکہ ایک اور امتیاز مصنف کا مختصر نقطہ نظر ہے جس کی داد "باب التقریظ والانتقاد" (معارف) کے مبصر نے یوں دی تھی، "کتاب کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مصنف نے اگرچہ اس رسالہ کا مقصد مغرب کے مسلم علمائے فن کی ترجمانی رکھا ہے لیکن یہ ترجمانی محض مقلدانہ نہیں ہے بلکہ مصنف نے غور و فکر اور ذاتی تجربہ و مشاہدہ سے علمائے مغرب کے نظریات کی تصدیق کی ہے۔" ۱۷۷

"دلگداز" میں اس کا دوش پر مصنف کے اسلوب و ادا کا یوں ذکر کیا گیا تھا، "ان (موضوعات) پر خوش اسلوبی کے ساتھ عالمانہ و محققانہ بحث اس کے سوا اور کسی اور کتاب میں نہ نظر آئے گی۔" ۱۷۸

"فلسفہ جذبات" کی اشاعت کے ایک سال بعد ماجد کی سنگٹا مرخیز انگریزی تصنیف "سائنس کا نوجی آف لیڈ شپ" اور انہی مباحث پر مبنی مفصل اردو کتاب "فلسفہ اجتماع" شائع ہوئی۔ "فلسفہ اجتماع" پر اردو رسائل و اخبارات میں تعریفی و تنقیدی و تنقیصی ہر طرح کے تبصرے شائع ہوئے جبکہ ان کی اول الذکر انگریزی تصنیف پر انگلستان اور ہندوستان کے جرائد و رسائل میں تبصرے نکلے، تو صیغی و تنقیدی دونوں طرح کے۔ تنقیدی تبصروں میں انگلستان کے اخبار "کریٹین ورلڈ" کا مخالفانہ تبصرہ اور مولانا محمد علی جوہر کا نہایت مفصل محاکمہ قابلِ توجہ ہیں۔ "فلسفہ اجتماع" کا ذکر کرتے ہوئے دیگر

۱۷۷ "معارف"، اپریل ۱۹۲۱ء، ص ۳۱۳

۱۷۸ "دلگداز"، مئی ۱۹۱۴ء، ص ۱۱۸

اکبر آبادی کے نام خط میں ہمدی، افادی نے، بعد کے روشن مستقبل کی پیش قیاسی اس طرح کی تھی،  
 "ماجدنی اسے کی دوسری کتاب "فلسفۂ اجتماع" آپ نے دیکھی؟ یہ البتہ ہونما رہے اور ایک دن  
 حکمائے ادب میں پیش پیش ہوگا، اس لیے کہ اس میں گہرائی موجود ہے، نری باتیں نیا نیا نہیں جانتا،  
 ماجد نے "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" کے دیباچے میں "نفسیاتِ قیادت" کے موضوع  
 پر چند اہم کام کرنے والوں کے نام گنواتے ہوئے لی بان کی خدمات کا خصوصی اعتراف کیا ہے۔  
 لیکن ساتھ ہی یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ زیر نظر کتاب کے تمام مباحث کی خود مصنف نے مشاہدے  
 اور آزاد شہادتوں کی بنا پر تصدیق کی ہے اور اس میں شک نہیں کہ انہوں نے قیادت کے نظریات  
 کا اطلاق محض تقلیداً نہیں درایتاً کیا ہے۔ ماجد نے اپنی ان دونوں تصنیفات میں قائدین اور  
 عوام کے متعلقہ فرائض و رد اعمال پر تفصیلی بحث کی ہے اور عوام کے عقائد و آرا کی تبدیلی و  
 تاثر پذیری، انسان کے دائرہ عمل کے حدود، انانے مفرد کے اتانے اجتماعی سے متاثر ہونے  
 کے اسباب، "نفسیاتِ ہجوم" کی معنویت، سماجی ورثے سے یکساں بہرہ اندوزی کا عدم امکان،  
 عوام الناس کے افعال، معتقدات اور آرا کا معنی بر جذبات و احساسات ہونا، ان کے متحیت کی  
 بے کناری، عوام اور قائد کے فرق، قائد اور قربانی کا رشتہ، قیادت کا جوہر اصلی ارادہ اور صرف  
 ارادہ، ارادہ و استقلال کی معنویت، عوام الناس اور منطقی استدلال کی بے معنویت، نفسیات  
 حکمران اور اس کی تاثیر، تنقید و تعریف کے خطرات کے خلاف باوقار لوگوں کی پیش بندیاں، سچے  
 قائد کا حکیمانہ ادراک و شعور اور نفسیاتی بصیرت اور قائد اور زعیم کا فرق جیسے موضوعات پر  
 تفصیل گفتگو کی ہے۔ چونکہ "سائیکالوجی آف لیڈرشپ" اور "فلسفۂ اجتماع" کا موضوع بحث،

۱۹۳

ماجد نے نہ صرف لی بان کی تصانیف کا بالا استیعاب مطالعہ کیا بلکہ مغرب اور مشرق کے بعض  
 مشاہیر سے اس کے باب میں تبادلہ خیال کے لیے خط کتابت بھی کی۔ چنانچہ اس ضمن میں مشاہیر  
 کے ماجد کے نام اصل خطوط کا ایک ذخیرہ راقم کے پاس موجود ہے جس میں سے سر جگدیش بوس،  
 سر پی سی رائے، جے آر تھامسن، ایم ریڈرے اور ٹرنٹی کالج کے ڈبلیو۔ بی۔ ڈی ویٹھام  
 کے خطوط خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

طریق استدلال، ماخذ و منابع اور اشلہ کم و بیش ایک ہی ہیں اس لیے ان دونوں کتب پر الگ الگ محاکمہ کرنے کی بجائے دونوں کے عمومی مباحث کا جائزہ زیر نظر اوراق میں لیا جائے گا۔  
 ماحد کی انگریزی تصنیف چھ ابواب پر اور اردو کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے۔  
 انگریزی ابواب کے موضوعات کی تفصیل اور درج کردی گئی ہے، اردو تصنیف کے ابواب درج ذیل ہیں :-

- ۱- جماعت کے اجمالی خصائص
- ۲- ضعیف العقلی، تخیل آرائی، مبالغہ پسندی
- ۳- غلبہ جذبات و اشتعال پذیری
- ۴- تلون مزاجی
- ۵- بد اخلاق
- ۶- قائدین جماعت (یعنی لیڈروں) کے اجمالی خصائص
- ۷- سطوت و فطرت شناسی
- ۸- ادعا و تحکم
- ۹- محکرار
- ۱۰- نفس اجتماعی کے خصائص اساسی اور ان کی اہمیت
- ۱۱- قائد اور زعیم میں فرق

ان ابواب میں مختلف دلچسپ مثالوں، واقعات اور حقائق کے ذکر کے بعد ماحد استقرائاً جن نتائج تک پہنچے ہیں ان کا خلاصہ یوں ہے :-

- ۱- انسان کی حیات نفسی حالات بیداری و خواب میں ایک دوسرے سے بالکل متباہن ہوتی ہے اور ایک ہی شخصیت کے اندر مخالف و متضاد اجزاء کام کرتے رہتے ہیں۔
- ۲- نفس انسانی کی نیرنگیوں کے سامنے دنیا کے بڑے سے بڑے اور مستقل کردار کے حامل شخص پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔
- ۳- مذہب اشخاص ہمیشہ مذہب نہیں رہتے اور معقول پسند افراد ہمہ وقت معقول پسند نہیں رہتے۔ علم و جہالت، آدمیت و سبعیت، تہذیب و وحشت میں صرف چند منٹ کا آگاہ پچھا ہوتا ہے اور دونوں کے حدود ایک ہی جسم کے اندر باہم متصل اور پیوست رہتے ہیں۔
- ۴- بہت سے اشخاص کا ایک امر پر متفق ہو جانا ضروری نہیں کہ اس امر کی صحت و واقعیت کی دلیل ہو۔

۵- نفس بشری ایک مستمر تلون کی حالت میں رہتا ہے۔

- ۶۔ خود شعوری اور حرکاتِ ارادی کا نشوونما پہلو بہ پہلو ہوتا ہے۔
- ۷۔ فطرتِ بشری کا یہ ایک ناقابلِ تغیر قانون ہے کہ اجتماع کی وسعت اور افراد کی خود شعوری کے درمیان تناسبِ معکوس ہوتا ہے۔
- ۸۔ کسی اجتماعِ مادی کے اجزائے ترکیبی میں زیادہ آزادی حرکت پیدا کرنا لازماً اس میں تفریق و انتشار پیدا کر دینے کے مترادف ہے۔
- ۹۔ محاکات و تقلید کے بعد جو شے حیاتِ اجتماعی کے لیے سنگِ بنیاد کا کام دیتی ہے، وہ افراد کی سلبِ حریت و فنا ہے۔
- ۱۰۔ افراد جب جماعت میں ضم ہو جاتے ہیں، اسی وقت سے اپنی شخصیت کو خیر باد کہہ دیتے ہیں۔ لیکن خیال میں ارسطو اسی وقت تک ارسطو ہے جب تک ایک مصنفِ محض کی حیثیت سے حجرہ نشین ہے اور جس وقت وہ کسی جماعت کا رکن بنا، اسی گھڑی سے منجملہ دیگر احمقوں کے ایک احمق وہ بھی ہے۔
- ۱۱۔ جماعت کی تعمیل میں اس قدر ترقی ہو جاتی ہے کہ وہ حقائق و واقعات کی دُنیا سے بالکل الگ ہو کر تخیلات کے عالم میں رہنے لگتی ہیں۔
- ۱۲۔ استدلال و استشہاد جماعت کے لیے بے معنی ہیں۔
- ۱۳۔ جماعت میں کہ وہ نفسی حیثیت سے بچوں اور کم عقولوں کی سطح پر ہوتی ہے، استقلال نام کو نہیں ہوتا۔
- ۱۴۔ جماعتوں کے قوانین و قصباتی کا عمل غیر محدود ہوتا ہے۔
- ۱۵۔ نفسیاتِ قیادت کی تحقیقات کرنے وقت نفسیاتِ جماعت کے سرشتہ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہیے۔
- ۱۶۔ درحقیقت فطرتِ شناسی بھی سطوتِ ذاتی کی طرح ایک ملکہ و رہی ہوتی ہے جو خارجی تعلیم و تعلم سے ایک بڑی حد تک بے نیاز ہوتی ہے۔
- ۱۷۔ اوراد و وظائف اور دیگر اعمال کے جو طریقے مختلف بانیانِ مذہب نے ایجاد کیے ہیں، ان سب کا ما حاصل یہی ہے کہ مختلف معبودوں کے نام درو زبان ہوتے ہوتے

شدت تو اتر سے بالآخر نظامِ عصبی کا جز بن جائیں۔

۱۸۔ گو جماعت اپنے انکار و مشاعر کے لحاظ سے نہایت درجہ متلون طبع ہوتی ہیں۔ انہیں جس طرف چاہیے گھسائیے، تاہم ان کا متلون، ان کی ساری لچک محدود و مقید ہوتی ہے۔ خصوصاً نسل کے دائرے میں۔

۱۹۔ مذہبِ خصائصِ نسلی و اصلی کو مٹا نہیں سکتا۔

۲۰۔ زعمیوں کے انجام سے ڈرنا چاہیے لیکن انجامِ بینی زعمیوں میں شاذ و نادر ہی ہوتی ہے۔

۲۱۔ ہر قائد اور اس کے کارناموں کو بھی زوال ہے۔

ماجد نے ان مقدمات کی تصدیق و توثیق کے لیے جن ماہرینِ نفسیات، مورخین اور ماہرینِ سائنس سے استناد کیا ہے ان میں سر نہرست لی بان کا نام ہے دیگر مشاہیر میں ڈارون، گنٹ، میکلم اور میور کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ماجد اس زمانے میں یورپ کے حکماء اور دانش فرنگ سے مرعوب تھے اور ان کا تمام تر طریق استدلال، منہاجِ بحث اور اصولِ استنتاج مستشرقانہ تھا۔ وہ تاریخ کی مادی تعبیر کر رہے تھے اور مادی کامیابیوں ہی کو کسی لیڈر کا سب سے بڑا امتیاز قرار دے رہے تھے۔ پھر حضورِ اکرمؐ کو نپولین وغیرہ کی صف میں کھڑا کر کے انہیں بھی خاکِ بدین، ایک چلتا ہوا لیڈر ثابت کر رہے تھے جو عرب کے عوام کے جذبات سے کھیل کر اور اپنی بے مثال فصاحت کے زور پر ان کو اپنا معمول بنا چکے تھے۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات ملاحظہ ہوں جو اس کتاب میں خصوصیت کے ساتھ قابلِ اعتراض اور تکلیف دہ تھے، جو مصنف کی نام نہاد "ناظر و دارانہ" اور "غیر جانبدارانہ" حیثیت کے مظہر تھے اور جن میں کہیں نہ موج میں اور کہیں بدامتنہ نفسِ مذہب، مسیح، اسلام اور بانیِ اسلام کے باب میں نازیبا اور طنز پر اسلوبِ تحریر اختیار کیا گیا تھا۔

۱۔ "نفسِ اجتماعی سے یہ کتنا بالکل بے سود ہے کہ "بعدِ مرگ" روح کو سرورِ ابدی حاصل ہوتا ہے۔ وہ اگر متاثر ہو سکتا ہے تو اس طرح کے جملے سے کہ "مرنے کے بعد تمہیں بڑی اور چمک دار آنکھوں والی اچھوتی حوریں ملیں گی۔ کھانے کے لیے دودھ، شہد، اتار، انگور اور ہر طرح کے تروتازہ میوہ ملیں گے۔ خدمت کے لیے ہر وقت خوب صورت غلام کمر بستہ رہیں گے۔"۔



ج۔ " ان لوگوں کی زندگی کا مطالعہ کر دو تو صاف نظر آئے گا کہ انھوں نے اپنی سطوت کو برقرار رکھنے کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کیے ہیں، اپنے تحفظِ سطوت کے لیے اپنے اُتباع کی قرابتِ عمل کو کس درجہ مقید بلکہ پامال کیا ہے، اور اپنے اوپر نکتہ چینی و تنقید سے کس کس طرح خود اپنے مقلدین کی زبانیں بند کی ہیں، اور اس کے لیے ہم اس شخص کو منتخب کرتے ہیں جس سے زیادہ صاحبِ سطوت، ہستی کی نظیر تاریخ کے صفحات میں نہیں مل سکتی۔ ہماری مراد شارحِ اسلام حضرت محمدؐ سے ہے۔ خوب غور کر کے دیکھو کہ ان ساہمہ تن مذہب شخص اپنی سطوت کے بقا و تحفظ کے لیے کیا کیا وسائل اختیار کرتے ہیں۔" ۱۷

ج۔ " محمدؐ و مسیحؑ، گو تم بدھ و زرتشت، سقراط و افلاطون، ارسطو و کینٹ کے ذراتِ مادی آج کہاں مل سکتے ہیں، لیکن کتنے سر ہیں جو آج بھی ان کی پرستش میں سرگرم نیازیں ہیں اور کتنی پیشانیوں پر جو ان کے آستانہ پر سجدہ کرنے کو آج بھی اپنے لیے سب سے بڑا طفرائے امتیاز سمجھ رہے ہیں۔ بہت پرستی و حقیقت بتوں کی نہیں ہوتی بلکہ اربابِ سطوت و نفوذ کی ہوتی ہے۔ ان کی زندگی میں بھی ادران کی موت کے بعد بھی۔" ۱۸

د۔ " اب جماعت بھی چونکہ ذہنی حیثیت سے نہایت پست سطح ہوتی ہے اس لیے اس کے آگے دعوائی کو مستدل و منطقی اشکال میں پیش کرنا قطعاً بے سود ہوتا ہے اس لیے ذہن میں اگر کسی عقیدہ کو راسخ کرنا ہے تو اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ تم اسے اس پر یوں ظاہر کرو گویا خود تمہیں اس کا حد درجہ وثوق ہے۔" ۱۹

س۔ " صفحاتِ تاریخ میں اس طرح کے مناظر بار بار ہمارے سامنے گزر چکے ہیں کہ بیتِ لحم میں ایک مجہول النسب بچہ پیدا ہوتا ہے جس کی والدہ کی عصمت کو اس کے اہل وطن مشکوک نظروں سے دیکھتے ہیں۔۔۔" ۲۰

س۔ " یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بہت پرستوں کی قلبِ باہیت کر کے دفعۃً انھیں پکا موحد بنا دیا۔ یہ دعویٰ ممکن ہے کہ عرب کے شہریوں کے متعلق کسی حد تک صحیح ہو لیکن اہلِ بادیر کے بارے

۱۷ " فلسفہ اجتماع"، ص ۱۳۴ ۱۸ حوالہ سابق، ص ۱۵۷

۱۹ حوالہ سابق، ص ۱۶۰ ۲۰ حوالہ سابق، ص ۱۸۶

میں تو متعدد وسیع متفق اللفظ ہیں کہ بجز زبان سے کلمہ گوئی کے علی العموم ان میں اور کوئی علامت موعود ہونے کی نہیں پائی جاتی۔ ارکانِ اسلام کی پابندی کا کیا ذکر اکثر وہ ان سے واقف تک نہیں ہوتے بلکہ عبادت کے نام سے جتنی رسمیں ان کے یہاں جاری ہیں سب مٹ کر کاٹے ہیں۔ ۵۵

مندرجہ بالا اقتباسات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کی نظر میں انبیائے عظام اور خصوصاً حضورِ اکرم کی حیثیت کیا تھی۔ ان کے خیال میں حضورِ اکرم اور دیگر انبیاء کو اپنے ذاتی وقار کا بڑا خیال رہتا تھا۔ گویا انھوں نے اپنی تعظیم کے لیے قرآن میں آیات برطحا لیں یعنی یہ اہتمام خود کیا۔ ان تکلیف دہ باتوں کے ماننے والے کی نگاہ میں وحی الہی کی حیثیت کیا ہو سکتی ہے؟ گویا یہ وہ باتیں ہیں جو کسی بھی کمزور عقیدے کے حامل شخص کا مذہب و مذہبیت سے اعتقاد اٹھا دینے کے لیے کافی ہیں۔ پھر حضرت عیسیٰ کے باب میں جو غیر محتاط پیرایہ اختیار کیا گیا وہ بھی افسوس ناک ہے۔ ماجد کی انگریزی کتاب بھی ایسے اقتباسات سے خالی نہیں۔ محض حضورِ اکرم کی مزعومہ "وقار اندوزی" کے ضمن میں ماجد کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"Few men in the history of the world have had better reason to be so solicitous for maintaining their prestige than the Arabian Prophet". ۵۶

ان کتابوں میں شامل ایسے ہی تکلیف دہ مواد کے باعث ماجد کے خلاف بعض اخبارات میں شورشیں کھڑی ہوئیں اور مولوی احمد رضا خاں بریلوی نے ان کی تکفیر کا فتویٰ دے دیا۔ اس ضمن میں "زمانہ" میں ماجد کا ایک شائع ہونے والا خط بہت اہم ہے جس سے "فلسفہ اجتماع" پر ہونے والے مثبت و منفی ردعمل دونوں کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ ماجد لکھتے ہیں:

"جناب من! زمانہ ستمبر نمبر میں ص ۴۷ پر میری ایک کتاب کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے: ہمارے صوبہ کے ایک نوجوان گریجویٹ کی ایک مشہور اور قابل قدر تصنیف کے خلاف بہت سے اسلامی اخبارات میں صدائے احتجاج بلند ہوئی اور جابلانہ غضب ناک کے عالم

۵۵ "فلسفہ اجتماع"، ص ۲۱۱

۵۶ "The Psychology of Leadership"، ص ۷۲

میں ایک اخبار نے لکھا تھا کہ مصنف موصوف نے کئی کروڑ بار اس کتاب میں کفر بکا ہے؛  
 یہ چند سطر میں متعدد غلطیوں اور غلط بیانیوں سے لبریز ہیں جن کی تصحیح ضروری ہے۔

۱۔ "فلسفہ اجتماع" سے متعلق بہت سے اسلامی اخبارات کے شورش کرنے کا علم مجھے  
 نہیں، ممکن ہے مضمون نگار کو ہو۔ میرے علم میں صرف دکن کے دو اخباروں نے یہ شورش  
 برپا کی تھی اور اس کی بنا بھی مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔

۲۔ بہت سے "اسلامی اخبارات" نے اس کی مخالفت کی بجائے اس پر مدحیہ ریلو لکھے  
 تھے اور جب یہ شورش شروع ہوئی تو اس کے جوابات بھی لکھے۔

۳۔ "مصنف پر کئی کروڑ کفروں کے ارتکاب کا الزام" ایک اخبار نے نہیں بلکہ ایک  
 مولوی صاحب نے لگایا تھا جو (خدا ان کی مغفرت کرے) تکفیر میں خاص طور پر مشہور تھے۔  
 متعدد مستند علماء کی تحریریں ان کے فتوے کے خلاف مصنف کی عدم تکفیر میں شائع  
 ہوئیں جن میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا سید سلیمان ندوی اور شمس العلماء مولانا  
 عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شیر علی کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۱۸ء

یہ درست ہے کہ اخباروں میں ماجد کے خلاف بہت سے دسے ہوئی لیکن اس کی نوعیت  
 زیادہ تر سیاسی تھی اور دکن کا مخصوص مزاج اس کے پس منظر میں کام کر رہا تھا، البتہ بنیاد  
 ماجد کے انہی افکار کو بنایا گیا تھا جس کی تفصیل ہم پیچھے درج کر آئے ہیں۔ اس باب میں دکن  
 کے ہوش بلگرامی (ماجد کے محسن) کے نام ہمدی انادی کا ایک خط قابل ملاحظہ ہے۔ ۱۸ جون  
 ۱۹۱۸ء کے اس خط میں ہمدی نے لکھا: "اخباروں میں ماجد صاحب پر سنا بہت سے دسے  
 ہو رہی ہے۔ کچھ لوگ درپے آزار ہیں۔ ذرا خیال رکھیے گا۔ اندھیرے گھر کا چراغ ہے۔  
 ملک میں خالص عقلیات کا عداوت نہیں۔ ایسے ایسے تاریک خیال موجود ہیں کہ رات تو  
 خیر، ان کو دن میں بھی نہیں سوجھتا۔" ۱۹۱۸ء

ماجد نے اپنی تکفیر کے ضمن میں جن "مولوی صاحب" کا ذکر کیا ہے وہ احمد رضا خاں

۱۹۱۸ء "زمانہ" (کانپور) نومبر ۱۹۲۲ء، ص ۲۲۷

۱۹۱۸ء "مکاتیب ہمدی"، ص ۱۶۷

بریلوی تھے جن کے دارالافتاء سے دھڑا دھڑا فتاویٰ کفر نکلا کرتے تھے دیگر فتاویٰ کی حقیقت اور ان کے مبنی بر صداقت ہونے کا تو علم نہیں البتہ ماجد کے ضمن میں ان کا لہجہ بے شک تلخ اور خشونت زدہ سہیٰ لیکن ان کا موقف بہر حال درست تھا۔ ذیل میں ان کے حافظ محمد حسین لکھنوی کو لکھے گئے تین خطوط میں سے وہ عبارتیں درج کی جاتی ہیں جن میں ماجد کے غیر مستطاب اظہار خیال کی مذمت کے ساتھ ان پر کفر کا تحریری فتویٰ دینے کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے اور خود اپنے جاری کردہ فتویٰ کے خلاف ہونے والے رد عمل کا اجمالی ذکر کیا گیا ہے:

”جالب ایڈیٹر ہمدم کی آپ کی ملاقات بہتے وہ بھی عبدالمجاہدی اسے کے اسلام کا حامی ہے جس نے وہ ملعون صریح کلمات کفر کے کہ رسول کا ماننا کچھ ضروری نہیں اور عیسیٰ کو معاذ اللہ بجمول النسب سچے اور یہ کہ اپنی تعظیم کی آیتیں حضور نے قرآن میں پڑھ لیں وغیرہ وغیرہ۔“

۱۔ ”میرے فتویٰ کے خلاف ”ہمدم“ و ”مشرق“ نے مضمون دیے ہیں، ان کا جواب لکھا ہوا رکھا ہے۔ اگر آپ کے ذریعے سے ممکن ہو تو ہمدم اپنے روزانہ پرچے میں اسے تمام چھاپ دے۔“

۲۔ ”جالب سے ملے، کیا گفتگو ہوئی۔ میری رجسٹریاں ان کے پاس موجود ہیں۔ ان کا نام آتے ہی بھڑکیں گے۔ آپ ان سے زبانی پوچھیے کہ عیسیٰ کو معاذ اللہ بجمول النسب سچے کہنا اور یہ کہ توحید کے بعد کسی کو رسول ماننے کی کیا حاجت ہے اور یہ کہ رسول اللہ نے اپنی تعظیم کی آیتیں پڑھا کر اپنے پیروؤں کی آزادی پامال کی، ان باتوں کا قائل کافر ہے یا نہیں؟“

”بلکہ اس عبارت کو کہ دو ہلاکوں میں ہے اور سرنامہ کا سوال کہ (کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں) اور آخر میں (بینوا توجروا) لکھ کر سارے فرنگی حلیوں اور مولوی عین القضاة سے اس کا فتویٰ لیجیے اور عبدالباری سے پہلے زبانی پوچھ دیکھیے کہ کیا جواب ملتا ہے۔“

۳۔ ”مجلس شریفہ اور ان ادبوں کا کیا کتنا مگر ایمان کا حال آپ کو اس سوال سے معلوم ہوگا۔ زبانی ہی تکفیر غالباً کافی نہ ہوگی۔۔۔ ان (عبدالباری فرنگی محلی) پر فرض ہے کہ۔۔۔ اس خصیشت کی

۹۵ ایوب قادری، قاض بریلوی کے تین غیر مطبوعہ خطوط مشمولہ ”انوار رضا“، ص ۶۸۵

، ص ۶۸۶

ایضاً

۹۶

تکفیر چھاپیں یا کم از کم اپنا دستخطی مہری فتویٰ دیں۔<sup>۱۹۱</sup>

حیرت ہوتی ہے کہ "فلسفہ اجتماع" میں شامل سخت قابل اعتراض مواد کی موجودگی میں سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا عبدالمجید فرنگی محلی اور مولانا شیر علی نے ماجد کے دفاع کی ضرورت کیوں سمجھی۔ لیکن ہے پیش نظریہ ہو کہ ماجد کی کھلی تکفیر قطعی غیر مفید ہے اور اصل مسئلہ حکمت کے ساتھ انہیں دوبارہ اپنی اصل کی طرف لانا ہے۔ بہر حال اس زلزلے میں ان کے بعض قریبی اہباب کو بھی "فلسفہ اجتماع" کے باب میں ان سے شکایتیں رہیں۔ ہمدی افادی کو عبدالباری ندوی سے اس امر میں اتفاق تھا کہ "فلسفہ اجتماع" کا اسلوب ہی مرکز اختلاف ثابت ہوا ہے جبکہ اکبر الہ آبادی اور مولانا محمد علی جوہر نے اپنے حکمت آمیز خطوط سے ماجد کی تطہیر و تہذیب ذہنی کا فریضہ انجام دیا چنانچہ ایک خط میں جوہر نے ماجد کو ان کے غیر محتاط اسلوب کی طرف متوجہ کرتے ہوئے انہیں ان متوقع خدشات سے آگاہ کیا جو عامۃ المسلمین کی گمراہی کا باعث بن سکتے تھے: "ایک عام پڑھنے والے پر آپ کے الفاظ اور جملوں کی اور نیران موقعوں کا جن پر تذکرہ آنحضرتؐ کیا گیا ہے، ایک حد تک ضرور یہ اثر پڑتا ہے کہ وہ بار بار غور کرے کہ کہیں آنحضرتؐ کو مارگو لیتھ وغیرہ کی طرح ایک چلتا ہوا لیڈر تو ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ چونکہ یہ نہ آپ کا مقوم ہو سکتا تھا نہ بے اس لیے میری توقع بے جا نہیں کہ آپ اپنی تصنیف کو ایک بار اس شبہ کو دل میں جگہ دے کر پڑھیں کہ مصنف کوئی غیر تہذیب والا ہے جو مسلمانوں کو یا کم از کم غیر مسلموں کو توصلات کی طرف آہستہ آہستہ لے جانا چاہتا ہے تاکہ وہ عظمت جو ایک وحی پانے والے رسول کی ان کے دل میں ہو وہ دور جائے اور اس طرح دور ہو کہ خود پڑھنے والے کو بھی اس قبیلہ خیالات کا احساس نہ ہونے پائے اور اس لیے بطور ایک نعم البدل کے خدمتِ نبوتِ آمار کی لیدری کی گون پینادی؟"<sup>۱۹۲</sup>

ایک دوسرے خط میں برطانوی صحافت کے ممتاز رکن اور لندن ٹائمز کے شعبہ خارجہ کے

<sup>۱۹۱</sup> ایوب قادری، فاضل بریلوی کے تین غیر مطبوعہ خطوط مشمولہ "انوار رضا"، ص ۶۸۷

<sup>۱۹۲</sup> خطوط مشاہیر (حصہ اول)، بار دوم، ص ۲۰۵

مدیر اعلیٰ سر ویلنٹائن چرول کا ذکر کرتے ہوئے محمد علی نے اس کی خیانت اور تعصب کی نشاندہی یوں کی تھی (دراصلجہ سے کہ سر ویلنٹائن چرول نے ماجد کی انگریزی کتاب کی خوب داد دی تھی جس کا ذکر ابھی آگے آتا ہے):

"Psychology of Leadership" پر تو میں اپنی رائے دے چکا ہوں۔ سر ویلنٹائن چرول ایک خبیث و بد باطن شخص ہے۔ نہ معلوم اس کی تعریف کی آپ نے کس طرح وقعت کی۔ وہ ہمارے لیے غلامی اور اپنے لیے خواہی ہی کو پسند کرتا ہے۔<sup>۹۳</sup> بے محل نہ ہوگا اگر یہاں ماجد کے نام سر ویلنٹائن چرول کا وہ خط درج کر دیا جائے جو ہمیں ماجد کے ذخیرہ نوادرات میں سے قیام لکھنؤ کے دوران دستیاب ہوا اور جس میں ماجد کی انگریزی تصنیف "نفسیات قیادت" کی اجمالی توصیف کے علاوہ لیڈر کی کامیابی اور عوام کی نفسیات کے ضمن میں مختصر اظہار خیال کیا گیا ہے۔ یہ خط چرول نے ۱۴ اکتوبر ۱۹۱۶ء کو ماجد کے نام لکھا:

Dear Sir,

I have been away down at Bombay but did not forget your interesting little book. I am afraid, I have not time just now to enter into a detailed appreciation of it, but as I hope to spend a week or two at Lucknow this autumn, I shall look to making your acquaintance and having a talk with you about the "Psychology of Leadership...."

"... I believe that the ultimate success of any leader depends upon residuum of good which underlies his leadership, however, gross and mischievous its immediate purpose and methods may seem. So also with the crowd, whose feelings are generally sound, though liable to be terribly led away -- for a time -- by wrong leaders and even deliberately mischievous appeals.

Yours truly,  
Valentine Chirol"

بہر حال "فلسفہ قیادت" پر ماجد کی یہ دونوں کتابیں بڑی ہنگامہ خیز ثابت ہوئیں۔ فلسفہ اجتماع "پر بیشتر رد عمل اخباری نوعیت کا تھا البتہ کچھ عرصہ بعد اس پر خلاصتہ "علمی حیثیت سے ایک قابل قدر مضمون معتضد ولی الرحمن نے لکھا اور ماجد کے بعض مقدمات سے اختلاف کیا۔ مضمون نگار کو ماجد سے درج ذیل امور میں اختلاف تھا:-

۱۔ ماجد نے لکھا تھا کہ مجاہدین اس لیے محروم وراثتِ فکری رہتے ہیں کہ ان میں تعلیم پذیری کا مادہ نہیں ہوتا۔ مضمون نگار نے اس پر معترض ہوتے ہوئے لکھا تھا کہ ماجد کے موقف کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ مجاہدین کی محرومی گویا ان کے لیے ایک سزایے حالانکہ اگر مجاہدین محروم ارث ہیں تو یہ ان کی مجبوری ہے اور اس میں ان کے ارادے کو کوئی دخل نہیں۔

۲۔ جماعت کی تشکیل آرائی کے باب میں مصنف نے جو مثال دی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں تشکیل کی صحیح تعریف موجود نہیں۔

۳۔ ماجد نے مضمون نگار کے بقول جذبات کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے جبکہ تنہا جذبات کو افعالِ زندگی کا محرک قرار دینا درست نہیں ہے۔

"فلسفہ اجتماع" کے مقدمے میں ماجد نے نفسِ بشری کے تلون کی متعدد دلچسپ مثالیں درج کرتے ہوئے ایک مشہور عالم کا ذکر کیا ہے جس کی وسیع المشرب مسلم تھی اور جس نے خلیفہ عمر پر اسکندریہ کے کتب خانے کی تحقیق کے الزام کو دلائل قاطع سے رد کر دیا تھا لیکن ایک وقت ایسا آیا جب بقول ماجد اسی وسیع المشرب عالم نے بھی اس فتویٰ پر دستخط کر دیے جس کی رُو سے ہندوستان کے ایک دوسرے "متاثر ترین عالم" کی ایک تنازعہ کتاب کو نذر آتش کرنا قرار پایا تھا۔<sup>۹۵</sup> ماجد کا اشارہ مولانا شبلی نعمانی کی جانب ہے اور جلالی جانے والی کتاب ڈپٹی نذیر احمد کی "آہاتِ الائمہ" ہے جسے ماجد نے اس زمانے میں "اُردو انشاپردازی کا ایک ناقابل تقلید نمونہ" قرار دیا تھا لیکن نفسِ بشری کے تلون کا اس سے <sup>۹۶</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے مضمون نگار کا مقالہ "فلسفہ اجتماع پر ایک نظر" مشمولہ

معارف، نومبر ۱۹۲۱ء، ص ۳۵۴-۳۶۸

<sup>۹۵</sup> تفصیل کے لیے دیکھیے "فلسفہ اجتماع"، ص ۶۰۵

بڑھ کر کوئی اور ثبوت ہو گا کہ انہی ماجد پر، جنہوں نے "اقہات الامہ" کو اس دور میں ادب و  
 انشا پر دازی کا ایک ناقابل تقلید نمونہ "اور" منہما تے تحقیق و کاوش "قرار دیا تھا، ایک  
 وقت ایسا بھی آیا جب اس کتاب کی اشاعت ثانی کی سب سے سر توڑ مخالفت انہی کے حصے  
 میں آئی۔ ۱۹۹۵ء اور جس کی بنا سے مخالفت زیادہ تر نذیر احمد کا "غیر محتاط اسلوب تحریر" تھا۔  
 اس سے بڑھ کر یہ کہ اسی کتاب (فلسفہ اجتماع) کو، جس پر ماجد ایک زمانے میں فخر کرتے  
 کرتے تھے، بعد ازاں انہوں نے نہ صرف اپنی تصانیف کی فہرست سے خارج کر دیا بلکہ اس  
 کی ہر طرح کی اشاعت بھی روکوا دی حالانکہ اس کتاب پر مخالفت کے ساتھ ساتھ انہیں داد  
 بھی بہت ملی تھی۔ جیسے مثلاً "دلگداز" نے لکھا تھا: "یہ دوسری علمی پرمغز کتاب ہے جو  
 ترجمہ نہیں بلکہ عالم حکمت کی ایک فلسفیانہ سیر کا اصلی و ذاتی انعکاس ہے۔۔۔ مولوی عبدالمجید  
 کے یہ تصانیف جو صاحب علم لوگوں کے لیے ہیں، ان کو مطالعہ فرما کے معلوم ہوتا ہے کہ  
 فلسفہ و حکمت میں اس نوجوان فاضل کا پایہ کس قدر بلند ہے۔۔۔" ۱۹۹۵ء

بہر حال فلسفہ و حکمت میں بلند مقام رکھنے والے اس فاضل کو اسی فلسفہ و حکمت نے  
 اس قدر "گراں سیر" کر دیا کہ وہ یہ لکھنے اور کشمیر یونیورسٹی سے استعلاج کرنے پر بجا طور پر مجبور  
 ہو گئے؛

"میری ابتدائی دور کی کتابوں میں جب میں عقلیت دریشنلزم، لاادیت، ایگناسٹیزم  
 میں غرق تھا، ایک کتاب کا نام "فلسفہ اجتماع" ہے جو سرتاسر ملحدانہ ہے اور جس میں انیلے  
 کرام سے گستاخوں کے ساتھ ساتھ چوتھیں مدیر الملال (مولانا ابوالکلام) پر بھی موجود ہیں۔  
 ہوش میں آتے ہی میں نے اس کتاب کی نہ صرف طبع ثانی روک دی بلکہ اس پہلے ایڈیشن کی  
 بھی اشاعت بند کر دینے کو پبلشر (انجمن ترقی اردو) کو لکھ دیا اور اس کتاب کو اپنی فہرست  
 تصانیف سے خارج کر دیا۔ اس واقعہ کو چالیس یا پچاس سال کی مدت گزر چکی۔۔۔ اس لیے  
 ۱۹۹۵ء اس ضمن میں ماجد اور شاہد احمد دہلوی کے درمیان جو مکاتبت ہوئی، اس کے چند

نمونے راقم الحروف کے پاس موجود ہیں۔

۱۹۹۵ء "دلگداز"، دسمبر ۱۹۹۶ء، ص ۲۸۷



میں نے قدرتِ آجرت و ناگواری دونوں کے ساتھ سنا کہ کشمیر یونیورسٹی نے اسے دیوانِ سخن اور عرب و ہند کے تعلقات (سید سلیمان ندوی) کے ساتھ اپنے ہاں کے امتحان ادیبِ فاضل کے نصابِ اردو میں داخل کر رکھا ہے! یہ قدر دان بالکل انوکھی قسم کی ہے اور سرتاسر زیادتی ہے، میرے ساتھ بھی طلبہ کے ساتھ بھی اور خود یونیورسٹی کے ساتھ بھی۔۔۔ کتاب علاوہ دوسرے پیلوؤں کے ادبی اعتبار سے بھی ادیبِ فاضل کے نصاب میں رکھنے کے قابل نہیں۔ اس کی انشاء اب اپنے لیے باعثِ ننگ سمجھتا ہوں۔ ۱۹۷۵ء

”فلسفہٴ اجتماع“ کا اسلوبِ تحریر کیا ہے؟ اس ضمن میں صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ اس میں ماجد نے خاصی پر تکلف زبان "Flowery Language" استعمال کی ہے اور اس میں ان کے جوشِ جوانی اور جذباتی طرزِ تحریر کا خصوصی اظہار ہوتا ہے۔ وہ قابلِ قدر سلاست اور تسہیل جو بعد میں ماجد کے اسلوبِ کا طرہٴ امتیاز بنی اس کتاب میں کم کم نظر آتی ہے۔ احسن ماہروی نے ان کے اسلوبِ تحریر اور ان کی شخصیت میں ہونے والی بڑی تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا: ”مقدمے اور اصل کتاب کی دونوں عبارتیں اپنی سلاست و پیچیدگی کا بخوبی اظہار کر رہی ہیں۔ اس کی پہلی اور اصل وجہ تو یہی ہے کہ اردو زبان میں اسما و اعلام تو عموماً عربی و فارسی کے بکثرت ہیں مگر علوم و فنون کی اصطلاحیں اتنی کم ہیں کہ نہ ہونے کے برابر ہیں۔ مجبوراً جب یورپی زبانوں سے علوم و فنون کے تراجم اردو میں کیے جائیں گے تو مترجم و مؤلف کو اس کے سوا چارہ کار نہیں کہ انہیں زبانوں کی اصطلاحیں اردو میں شامل کرے جس سے اردو زیادہ آشنا ہے۔ دوسری وجہ بعض بعض موقعوں پر مترجمین و مؤلفین کی بے پروائی اور سہل انگاری ہے یا جہتِ طبعی بھی ہو جایا کرتی ہے۔ یہ اختراعاتِ فائقہٴ اردو زبان کے لیے فی زمانہ مفید نہیں۔“

”نفسِ بشری کی اثر پذیری اور تلون مزاجی کی جتنی مثالیں قابلِ مصنف نے لکھی ہیں وہ سب وقوعی اور واقعی ہیں جن پر خود ان کی ذات شاہدِ عادل ہے کہ اس تصنیف سے قبل وہ اکثر کی نگاہوں میں فلسفی اور اس کے بعد بعض کے خیالوں میں ملحد اور پسندِ الفاظ میں لادری

تھے مگر آج سب اور غالباً خود اپنی نظروں میں والہانہ جذباتِ حقیقی کے پیکرِ مجازی اور تصوفِ اسلام کے اہلِ صُفّہ بنے ہوئے ہیں۔" ۹۹

"تصوفِ اسلام" کے اہلِ صُفّہ "بننے کا نتیجہ تھا کہ بعد ازاں ایک مدت تک ماجد نے اپنے آغازِ سفر کے نقوش کی طرف پلٹ کر دیکھنا گوارا نہ کیا تا آکر ۱۹۴۶ء میں انھوں نے اپنے اس مرغوب موضوع یعنی "نفسیات" کی طرف پھر توجہ کی جس کے نتیجے میں "ہم آپ" جیسی، پالور نفسیات پر مبنی، کتاب وجود میں آئی۔ اگرچہ "ان صفحات میں شرح و ترجمانی سائیکالوجی کے اس دور کی ملے گی جب وہ سائنس کی کیز نہیں، فلسفے کی سیلی تھی۔ باہر سے زیادہ اندر کی طرف مائل۔ بصارت سے بڑھ کر بصیرت کی گزیدہ اور شاہدہ آفاق سے زیادہ مطالعہ نفس کی قائل۔" ۱۰۰

نفسیات پر اپنی اس آخری تصنیف میں ماجد نے نفسیات کے بعض مبحث لیے ہیں اور بعض کو چھوڑ دیا ہے مثلاً قوتِ محصلہ، قوتِ متخیلہ، تصوراتِ مجرّہ اور قوتِ مجوزہ جیسے اہم مباحث جو مثلاً ہلمٹن وغیرہ کے یہاں بھی ملتے ہیں، چھوڑ دیے گئے ہیں جبکہ حس، عادت کی طاقت، جذبات، احساس، محسوسِ چوک، توجہ، خود بینی، شرم و حیا، کم سن مجرم، اشتہارات اور عامل و معمول جیسے اہم موضوعات سے بخوبی اعتنا کیا ہے۔ ان موضوعات پر بعض ابواب تو وہی ہیں جو اس سے پہلے ان کی دوسری کتابوں مثلاً "فلسفہ جذبات اور مبادی فلسفہ" وغیرہ میں شامل تھے مگر انھیں یہاں نظر ثانی کے بعد شامل کیا گیا ہے مثلاً "حس"، "جذبات" اور توجہ۔"

اگرچہ "ہم آپ" بھی بیشتر نفسیات کے باب میں اہل مغرب ہی کے افکار کا خلاصہ ہے لیکن ماجد کی گہری باطنی تبدیلی کے نقوش بھی اس میں جا بجا دیکھے جاسکتے ہیں۔ "فن کی سرگزشت" میں ماجد نے جہاں ارسطو کو علم النفس کا پہلا ماہر قرار دیا وہیں ہندوؤں اور مسلمانوں کی نفسیاتی کاوشوں کا بھی اجمالاً اعتراف کیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ

۹۹ تاریخ نثر اردو بنام تاریخ نثر، نمونہ، منشورات، ص ۲۸۴، ۲۸۵

۱۰۰ تہ دیباچہ "ہم آپ"، ص ۲

ازمنہ قدیم میں علم النفس فلسفہ کا حصہ تھی اگرچہ بقول ان کے اس وقت کی تشریح (اناثومی) کا آج کی تحقیقات سے کوئی تعلق نہیں، لیکن یہ اصل اصول اس وقت بھی مان لیا گیا تھا کہ بصارت اور سماعت کا اصل تعلق نفس کے ساتھ ہے۔ ماجد نے اس باب میں افلاطون، ارسطو اور جالینوس وغیرہ کی خدماتِ علم النفس کا اجمالاً ذکر کر کے عہدِ جدید میں باہر کی خدمات کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ اصطلاح موجودہ نفسیات کی داغ بیل ٹامس ہارٹ نے ڈالی اور اس نے حس، ارادہ، تخیل، تلازم سب پر گفتگو کی۔ اسی صدی میں ٹامس ہارٹن، مل، ہملٹن اور سب سے بڑھ کر ہارٹ نے مسئلہ ادراک پر خصوصیت سے توجہ دی جبکہ امریکہ میں نفسیات کی تجربی شاخیں بڑھیں چھولیں اور اس ضمن میں سٹیونل ہال، جیمز، نرسن برگ اور بالڈون وغیرہ کے اسما قابل ذکر ہیں۔

دیگر ابواب میں ماجد نے نفسیات کی تعریف، دائرہ کار، شعور، وقوف، ارادہ، شعور کی بسیط ترین کیفیت حس، اجزائے نفس و مفرداتِ نفس، نظامِ عصبی، نخاع، افعالِ زندگی اور اس کی اقسام، عادت اور مجاہدے کا رشتہ، جذبے اور وقوفی کیفیت کا تعلق، کیفیاتِ جذبی اور آثارِ جسمانی کے درمیان تلازم کا مسئلہ، عملِ حفظ کی تین منازل یعنی استقرار، استعفاظ اور استحضار، توجہ ارادی کے ماخذ یعنی جذبات، توجہ کے موانع، زمانی بُعد اور محرک کی متضاد کار آفرینی، جذبہِ عنصمت اور بقلمے قوم و نسل کا اس سے تعلق، کامیاب اشتہار کی خصوصیات یعنی اختصارِ عبارت، سلیس و شگفتہ عبارت اور تکرار مع التنوع، تحت الشعور یا شعورِ خفی، مسلمان عاملوں کا فنِ حضرات اور مسلمان درویشوں کا عملِ توجہ اور ان کا باہمی فرق، عملِ تنویم کے متنوع کارنامے، اس فن پر ڈاکٹر البرٹ مول کے فتوحاتِ علمی اور معمول و عاملِ کارشتہ جیسے موضوعات پر آشنائے فن ہو کر لکھا ہے۔ ماجد کی اس کتاب میں کہیں کہیں آپ بیسی کے عناصر <sup>نہ</sup> بھی ملتے ہیں۔ ان کا مخصوص اسلوبِ تحریر جس میں مختلف ابواب کی تمہید کا ڈرامائی اندازِ خصوصی اہمیت رکھتا ہے <sup>نہ</sup> بھی جگہ جگہ

نہ "ہم آپ" کے ص ۲۱۴، ۲۱۵ ملاحظہ ہوں۔

نہ دیکھیے "ہم آپ" کے صفحات ۱۸، ۲۰، ۸۵، ۱۱۵، ۲۰۰

جھلکتا ہے جس نے "ہم آپ" کو نہایت دلچسپ اور قابل مطالعہ بنا دیا ہے۔ توجہ کی اکتسابی جہت کو نمایاں کرنے کے لیے ماجد کی مثال کاری کا ایک نمونہ دیکھیے، یہ بھی واضح رہے کہ زمانہ ایمان ہی میں ایسی مثالوں کا عمل تھا۔

"یہی حال عموماً عبادتوں اور مذہبی ریاضتوں کا ہے۔ سردی میں وضو کرنا، گرمی میں روزہ رکھنا، رات دن میں بار بار نماز کے لیے کھڑے ہونا، شروع شروع مسلمان بچے کی طبیعت پر شاق گزارتا ہے لیکن ثواب کا شوق، جنت اور جنت کی نعمتوں کی تمنا اور سب سے بڑھ کر اپنے محبوب و مالک کی رضا کا خیال رفتہ رفتہ ان سختیوں کو راحتوں میں تبدیل کر دیتا ہے اور عادت و مزاولت کے بعد غم و مشقت کی چیز عبادت نہیں بلکہ ترک عبادت رہ جاتی ہے" ۱۲۷

"ہم آپ" میں نفسیاتی بصیرت افزائی کے متعدد مقامات ملتے ہیں۔ محض ایک اقتباس دیکھیے جو ماجد کے اسلوب کی سادگی، سہولتِ اظہار اور سلاست کا بھی عمدہ نمونہ ہے اور ان کی حکیمانہ بصیرت کا بھی ایک ثبوت: "ٹیک نامی کو جماعتِ عطیہ و انعام سمجھتی ہے۔ وہ فرد کی اس جسارت کو معاف نہیں کر سکتی کہ اس نے جماعت سے بے نیاز ہو کر ماں کے فیصلے کا انتظار کیے بغیر اس انعام کو اپنے لیے مخصوص کر لیا اور سوسائٹی ایسے افراد کو سزا دیتی ہے کہ اس کا نام خود بین، خود نما، خود پرست رکھ دیتی ہے" ۱۲۸

"ہم آپ" میں بیشتر موضوعات کے ساتھ انصاف کیا گیا ہے لیکن بعض مباحث ناقص ہیں۔ کسن جرم "Juvenile Delinquency" کے موضوع پر ماجد نے اس ضمن کے بعض اسباب کی نشاندہی نہیں کی۔ کتاب کے آخر میں مصطلحاتِ نفسیات کے اندراج سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ مجموعاً ماجد کی جملہ نفسیاتی تحریروں کے مطالعے سے جہاں ہماری بصیرت میں اضافہ ہوتا ہے وہیں چند موضوعات سے اعتقاد کرنے کا انوس بھی، مثلاً اپنی کتابوں میں ماجد نے بعض موضوعات کو چھوا بھی نہیں جیسے خواب اور اس کی علامتیت، اور بعض کو سرری چھوا ہے مثلاً انبار مل سائیکالوجی وغیرہ۔

## فصل سوم : عبدالمجید ریابادی بطور مفسرِ قرآن

اگر پوچھا جائے کہ فتوحاتِ دینی میں ماجد کا اہم ترین کارنامہ کیا ہے تو بلاشبہ ان کی تفسیرِ ماجدی (انگریزی، اردو) کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ تفسیر میں ماجد کی دقتِ نظر، وسعتِ مطالعہ، قرآنِ نسبی، تدبیر فی الآیات، تمسکِ بالسنہ اور اجتماعِ دینی نظر کا ایک جیتا جاگتا کارنامہ ہیں اور ایک وقتِ قدیم و جدید کی روح اپنے اندر سموئے ہوئے ہیں۔ حیرت انگیز بات ہے کہ دنیات کی کسی رسمی اور باضابطہ تعلیم کے نہ ہونے کے باوجود اس میدان میں اپنی اہمیت منوانا اور صفحہ اول کے علمائے دین اور مفسرینِ قرآن میں محسوب ہونا فضلِ ربی کے بعد ان کی ذہانت، دقیقہ رس شخصیت اور بے مثل ریاضت و مزاوت کا ثمرہ ہے۔ اسی تمسکِ بالقرآن کے نتیجے میں نہ صرف یہ کہ تفسیرِ ماجدی جیسی انگریزی اور اردو تفاسیرِ وجود میں آئیں بلکہ انہی کے یطن سے "مسائل و قصص" (۱۹۴۳ء)، "الحیوانات فی القرآن" (۱۹۵۵ء)، "ارض القرآن" (۱۹۵۵ء)، "اعلام القرآن" (۱۹۵۹ء)، "بشیرتِ نبیاء" (۱۹۵۹ء)، "سیرتِ نبوی قرآنی" (۱۹۶۳ء) اور مشکلات القرآن" (مارچ ۱۹۷۷ء) جیسی کتب نے جنم لیا، اس لیے زیرِ نظر اوراق میں ان کی باضابطہ تفاسیر کے ساتھ ان کی تفسیری کتب کا ذکر بھی کیا جائے گا، سوائے "سیرتِ نبوی قرآنی" کے کہ جس کا صحیح محلِ سیرت و سوانح تھا اور جس کا جائزہ ہم باب چہارم میں لے چکے ہیں۔

ماجد کی تفسیری خدمات کی قدر و قیمت متعین کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اجمالاً یہ دیکھ لیا جائے کہ تفسیر کی معنویت و ضرورت کیا ہے، اسلام کے صدرِ اول کی تفسیری خدمات کیا ہیں، تفسیر نگاری کے تقاضے کیا ہیں اور اردو میں تفسیر نگاری کی تدریج کیا بنتی ہے۔ "تفسیر کا فعل فستو ہے جس کے معنی توضیح و تشریح کرنا ہے یا فعل کا ایک اور صیغہ سفو ہے۔ کہا جاتا ہے کہ (سفو الصبح) (صبح چھوٹی)۔ اس صورت میں کہا جائے گا کہ سفر مقلوب ہو کر فسر بن گیا ہے۔ مسلمانوں کے تدوین و ترجمہ کے دور میں تفسیر کا اطلاق ارسطو کی ان شرحوں پر ہوتا تھا جو یونانی اور عربی میں تھیں، بعد میں اس کا اطلاق کسی شعر کی شرح پر بھی کیا جانے لگا۔

وقت کے ساتھ ساتھ جب علوم دینیہ مختلف انواع میں تقسیم ہو گئے تو لفظ تفسیر قرآن کی توضیح و تشریح کے لیے ایک باقاعدہ اصطلاح بن گئی۔ بعد میں اس تفسیر کی کئی تعریفیں کی گئیں، تاہم ان سب میں یہ بنیادی تخیل موجود تھا یعنی اللہ کی کتاب کی واضح تشریح کرنا۔ مثال کے طور پر زرگوشی کہتے ہیں کہ تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعے اللہ کی کتاب کے، جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر نازل ہوئی، مطالب، اس کے احکام اور اس کی حکمت سمجھی جاسکتی ہے۔<sup>۱</sup>

اگرچہ قرآن کے اولین مخاطب عرب تھے اور عربی زمین میں نازل ہونے والا قرآن ان کے لیے کسی وقتِ فہم کا باعث نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر قوم کی طرح اہل عرب کا ذہنی افق بھی ایک سطح اور معیار کا نہیں تھا چنانچہ ہم جانتے ہیں کہ قرآن کے متعدد مقامات کی توضیحات کے لیے صحابہ، حضور اکرمؐ سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ حاتم بن عدی نے حتیٰ یتبیین لکھ الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر کا خاص لفظی مفہوم سمجھتے ہوئے ایک سفید اور ایک کالے دھلگے کا انتخاب کیا کہ جب روز سے کا وقت شروع ہوگا تو دھلگوں کے رنگوں کی تبدیلی سے روز سے کے وقت کے شروع ہونے کا اندازہ کر لیں گے چنانچہ حضور اکرمؐ نے انھیں بتایا کہ یہ تو ایک محاورہ ہے اور اس سے مراد پو پھٹنے کے ہیں۔

تفسیر قرآن کے ضمن میں ہمارے اسلاف کس درجہ احتیاط سے کام لیتے تھے اس کا اندازہ حضرت ابو بکرؓ کے اس قول سے کیا جاسکتا ہے کہ فرمایا کرتے تھے کہ کون سی زمین مجھے اٹھائے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ کرے گا اگر میں اللہ کی کتاب کے متعلق کوئی ایسی بات کہ دوں جس کا مجھے صحیح علم نہیں۔

”حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں ”میں نے فقہائے مدینہ کو دیکھا کہ تفسیر قرآن کے باب میں حد سے زیادہ احتیاط برتتے تھے۔ ان میں سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، سعید بن عبدالمسیب اور نافع خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔“

”حضرت شعبی فرماتے تھے ”میں چیزیں ایسی ہی جن کے متعلق میں مرتے دم تک کچھ نہیں

کہہ سکتا، قرآن پر وح اور قیاس (بحوالہ ابن جریر ج ۱، ص ۲۹)“

۱۰ صمعی کو سب جانتے ہیں عربی لغت و ادب کا گنہگار امام ہے۔ برسوں تحقیق لغات اور صحیح محاورات اور ان کے معانی کی فکر میں عرب کے جنگلوں کی خاک چھانتا پھر لہے اور لفظ لفظ کے لیے عرب کے بتدوؤں میں برسوں تک کام کیا ہے لیکن اس کے باوجود قرآن مجید کی تفسیر میں بالکل خاموش رہتا تھا۔ اس سے قرآن کی کسی آیت کی نسبت دریافت کیا جاتا تو گستاخ عرب اس کے معنی یہ بیان کرتے ہیں میں نہیں جانتا اس سے کیا مراد ہے۔ ۱۱

قرآن حکیم کی تفسیر کی دو اقسام ہیں ایک قسم تفسیر بالروایت یا تفسیر ماثورہ کی ہے اور دوسری تفسیر بالرائے۔ تفسیر بالروایت کے علمبرداروں کا موقف یہ تھا کہ قرآن مجید کی تفسیر جس علم کی متقاضی ہے وہ صرف احادیث نبوی، آثار صحابہ اور اقوال تابعین میں منحصر ہے اور قرآن فہمی میں ذاتی فیصلے کا دخل تفسیر بالرائے کے ذیل میں آتا ہے جو ممنوع ہے۔ سلف صالحین نے اس باب میں یہ احتیاط بھی برتی تھی کہ وہ صرف حکمت کے ضمن میں تفسیر کرتے تھے اور تشابہات پر گفتگو کرنا بھی ناپسند کرتے تھے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ابن صلیغ کو اسی بنا پر مدینہ بدر کر دیا تھا۔

۱۲ جہاں تک تفسیر القرآن کے بارے میں احادیث نبوی کا تعلق ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، ان کی تعداد بہت ہی کم ہے۔ اب رہا دور جاہلیت کی عربی شاعری کا تفسیر القرآن کے لیے بطور ایک سند اور مرجع کے ہونا تو ابن عباسؓ قرآن کے الفاظ کی لغوی تشریح میں اس سے بہت کام لیتے تھے۔ ابن عباسؓ نے، جو خدا داد صلاحیتوں کے مالک تھے، قرآن کے الفاظ کی تشریح کے لیے دور جاہلیت کی عربی شاعری کو ایک لغت اور ڈکشنری کی حیثیت دے کر بعد کی نسلوں کے لیے ایک بڑی اچھی مثال قائم کی۔ ۱۳

بعض صحابہ یہود سے یا ان مسلمانوں سے ملتے رہتے تھے جو پہلے یہودی یا عیسائی رہ چکے تھے اور ان سے قصص قرآن کے ضمن میں مشورے اور معلومات حاصل کرتے رہتے تھے۔

۱۴ سید احمد اکر آبادی، فہم قرآن، ص ۱۶

۱۵ رشید احمد، علم تفسیر اور فہم قرآن، ص ۲۰، ۲۱

ان صحابہ کرام کی نیت بخیر تھی لیکن اس طریق کار کا ایک نقصان یہ ہوا کہ آنے والی صدیوں میں تفسیر قرآن میں ایک معتد بہ حصہ اسمائیلیات کا داخل ہو گیا جو غیر مستند اور مجہول تھا اور جس کے باعث قرآنی روح متاثر ہوئی۔

”جہاں تک تفسیر بالروایت کے چند کلاسیکی نمائندوں کا تعلق ہے ان میں ابن جریر ، مقاتل بن سلیمان اور سفیان ثوری اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر سیدی سادی تو فیضات پر مبنی ہیں گو کہ مؤخر الذکر کے ”تقریباً“ میں اختلاف ہے۔“ ۱۸

طبری جیسے مشہور مفسر نے بھی ”اپنی زیادہ تر معلومات اہل کتاب سے لی ہیں اس لیے علماء نے انہیں قابل اعتماد نہیں سمجھا اور انہیں رد کر دیا ہے۔ بعض جگہ خود طبری نے اس کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے باوجود واقعہ ہے کہ طبری کی تفسیر ایک قابل قدر کارنامہ ہے۔ یقیناً یہ تفسیر بالروایت یا تفسیر ماثور کا ایک دائرۃ المعارف (انسائیکلو پیڈیا) ہے جس میں ضعیف و ثقہ روایات، سخت اور لچکدار مذہبی رائے اور اس عہد کے روایتی اور عقلی تصورات سب ایک جگہ مل جاتے ہیں۔ انہیں ہم سلفی حلقے کا ایک آزاد خیال امام شمار کر سکتے ہیں۔۔۔ ان کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ جبر و اختیار میں اختیار کے قائل تھے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان کی تفسیر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں معتزلہ کے افکار پائے جاتے ہیں۔“ ۱۹

اہل نظر جانتے ہیں کہ قرآن کی تفسیم و تفسیر کے لیے محض احادیث نبویؐ اور اقوال صحابہؓ تابعین پر انحصار کافی نہیں چنانچہ امام راغب اصفہانی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ جو لوگ ”اس معاملے میں صرف روایات پر انحصار کرتے ہیں وہ یقیناً تفسیر کے ایک بڑے حصے کو چھوڑ دیتے ہیں۔“ ۲۰

جہاں تک تفسیر بالرائے کے حامیوں کا تعلق ہے اس باب میں ان کا موقف یہ تھا کہ خود قرآن نے اہل علم کی صلاحیت استنباط کی تعریف کی ہے۔ پھر رسول اکرمؐ کی وہ دعا بھی پیش نظر رہنی چاہیے جو انہوں نے ابن عباسؓ کے حق میں فرمائی تھی کہ اے اللہ سے دین کا صحیح

۱۸۔ رشید احمد، علم تفسیر اور مفسرین، ص ۲۲

۱۹۔ حوالہ سابق، ص ۲۳-۲۴، ۲۰۔ حوالہ سابق، ص ۲۵



فہم اور آیات کی تفسیر و تاویل کا علم عطا کر۔ حضورؐ صحابہ کو تدبیر قرآن کی تلمیذین بھی فرمایا کرتے تھے اور ان میں سے کوئی قرآن کی تعبیر کرتا تو پند آنے کی صورت میں آپ اس کی تائید فرماتے۔ شخصی رائے کے اس اظہار کا آغاز تو خود شروع اسلام ہی سے ہو گیا تھا مثلاً حضرت عائشہؓ اور امیر معاویہؓ دونوں حضورؐ کے معراج کو جسمانی کی بجائے روحانی خیال کرتے تھے اس ضمن میں جو بحث پیدا ہوئے ان کی کسی قدر تفصیل سیرت ابن اسحاق میں بھی دیکھی جاسکتی ہے۔ مجاہد، قرآن کی اس آیت **فقلنا لہم کو نواقرن لآخسین** کے عام ظاہری معنی نہیں لیتے تھے۔

اسلام جب حدودِ عرب سے نکل کر دین کے اطراف و اکناف میں پھیلا تو دیگر قوموں سے میل جول اور ربط و ضبط کے سبب اور بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر قرآن کی تفسیرِ نو کی ضرورت برپا ہوئی۔ چنانچہ فقہی مباحث اور کلامی لفظ ہائے نظر بھی تفاسیر کا حصہ بننے لگے۔ ”جب یونانی فلسفہ اور منطق اہل اسلام میں شائع ہوئی اور مسلمانوں میں نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے اور ہر فرقہ آیاتِ قرآنی کی تفسیر اپنے اپنے عقائد اور اصول کے موافق فلسفہ اور منطق کی روش سے کرنے لگا تو علمائے متکلمین نے اسلام کی حمایت اس بات میں منحصر بھیجی کہ تفسیر قرآن میں فلسفہ و حکمت کو دخل دیا جائے اور تفسیروں میں مذہبِ حق کی تائید و دلائلِ عقلیہ سے کی جائے۔“ ﷻ

بہر حال تفسیر بالروایت اور تفسیر بالرائے دونوں مکاتبِ فکر کی کاوشوں سے دُنیا کی ہر بڑی اور متمدن زبان میں اب تک قرآنِ حکیم کی ہزاروں تفاسیر لکھی جاسکی ہیں۔ تنہا اردو میں قرآنِ حکیم کے تراجم و تفاسیر کی تعداد جو مکمل یا نامکمل دونوں صورتوں میں موجود ہیں، سیکڑوں سے متجاوز ہے۔ ﷻ

لیکن اس سے یہ مفہوم ہرگز نہیں نکلتا کہ تفسیروں کی یہ کثرت تفسیر نگاری کی سہولت کا

ﷻ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (حصہ دوم)، ص ۲۰۷-۲۰۸

ﷻ اس ضمن میں دیکھیے محمد عالم مختارِ حق کا مضمون ”قرآن مجید کے اردو تراجم و تفاسیر“ مشمولہ سیارہ ڈائجسٹ قرآن نمبر، اپریل ۱۹۷۰ء، ص ۲۹۵-۵۰۱۔ اس مضمون کے مطابق مکمل تراجم و تفاسیر کی تعداد ۲۵۷ اور غیر مکمل کی تعداد ۳۶۶ ہے۔

نتیجہ ہے۔ تعلیم جدید کے حامل بعض اصحاب نے قرآن حکیم کی اس آیت ولقد یسرنا القرآن للذکر سے یہ غلط مفہوم نکالا ہے کہ قرآن فہمی نہایت آسان کام ہے، اور الدین یسر کا مفہوم یہ ہے کہ دین و قرآن کو ہر شخص اپنی اپنی سہولت و آسانی کے مطابق سمجھ سکتا ہے۔ اس بدعت کا آغاز مرید احمد رضا سے ہوا جن کے خیال میں قرآن کے اولین مخاطب چونکہ عرب کے بدوی تھے جو علم اور اس کی کردوٹوں سے تہی تھے اس لیے اگر وہ قرآن کو سمجھ سکتے ہیں تو ہمیں قرآن فہمی کے لیے قرآن کے مستند مفسرین سے اعتنا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اگر ان کے اس استدلال کو تسلیم کر لیا جائے تو دین بازیچہ و اطفال بن جائے اور کثرتِ تعبیر سے قرآن کے مفہام کا مٹاؤ ضبط ہو کر رہ جائیں۔ قرآن جس "آسانی" کا ذکر رہا ہے اس کا تعلق "حسنِ نیت" سے ہے نہ یہ کہ اس کے تمام مقامات یا آسانی سمجھ میں آسکتے ہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو خود حضور کے زمانے میں صحابہ، حضور سے قرآن کے مطلق مقامات کے باب میں استفسار ہرگز نہ کرتے۔

اُردو زبان کے ذخیرہ تراجم و تفاسیر کے ضمن میں یہ بات طے کرنا تو بہت مشکل ہے کہ سب سے قدیم ترجمہ قرآن یا تفسیر کون سی تھی، لیکن مولوی عبدالحق کے خیال کے مطابق قدیم اُردو تراجم میں سے سورہ یوسف کے گجراتی اُردو میں ترجمے کو سب سے زیادہ قدیم قرار دیا جاسکتا ہے۔ جبکہ ڈاکٹر حمید شطاری نے مولوی عبدالحق کے اس بیان پر خوب جرح و تعدیل کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ "عمر بیست سالوں" کا ترجمہ اُردو کا قدیم ترین ترجمہ ہے جس کے ساتھ کہیں کہیں مختصر تفسیر بھی ہے البتہ اس ترجمہ سے جو ایک ناقص الاول اور ناقص الآخر غلطی کی شکل میں ہے یہ پتانیں چلتا کہ اس کا مفسر و مترجم کون ہے؟

اس "تفسیر کی نوعیت کچھ خاص نہیں بجز اس کے کہ اس ترجمے میں کہیں کہیں الفاظ اضافہ کر دیے گئے ہیں مثلاً رسول من اللہ یتلو اصحفاً مطہرۃ کے تحت لکھا ہے "سو عجیب ہے خدا نے پڑتا ہے صحیفوں کو جو پاک ہیں جھوٹ تے، یہاں جھوٹ تے (سے)

۱۲۲ "قدیم اُردو"، ص ۱۲۲

۱۲۳ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر حمید شطاری کی کتاب "قرآن مجید کے اُردو تراجم و

تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ ۲۱۹۱۴ نمک، ص ۴۱-۴۹

اضافہ کر دیا گیا ہے۔۔۔۔۔ وَ لَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ کے ترجمے میں تفسیر کی خاطر ”فرض“ اور ”اس“ کے وقت میں ”الفاظ اضافہ کر دیے گئے ہیں۔“ کھڑکی کریں فرض نماز کو اس کے وقت میں۔<sup>۱۱۵</sup> اس دور کی دیگر نامکمل تفاسیر میں سورۃ یوسف کی تفسیر، تفسیر حسینی، تفسیر قرآن مجید از سورۃ مریم تا آخر، تفسیر پارہ ما ابوبی اور تفسیر قرآن (شاہ مخدوم حسینی) وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے جبکہ شمال ہند کی تفاسیر میں تفسیر سورۃ بنی اسرائیل و کعب (تفسیر پارہ سبعینا الذی)، خدائی نعمت (معروف بہ تفسیر مرادی)، تفسیر القرآن (سر سید احمد خاں)، تفسیر ترجمان القرآن بلطائف البیان (نواب صدیق حسن خاں)، تفسیر فتح الملتان مشہور یہ تفسیر حقانی (ابو محمد عبدالمحق دہلوی) ترجمۃ القرآن (نذیر احمد)، تفسیر بیان القرآن اور قرآن عظیم (ترجمہ قرآن مجید، مولوی احمد رضا خاں بریلوی) کا نام لیا جاسکتا ہے۔

دکنی دور کی تفاسیر میں تفسیر نکلتے خال خال ہیں۔ محض کمیں کمیں تفسیری جملے ایڑا زد کر دیے گئے ہیں۔ زبان و بیان کے اعتبار سے بھی یہ محض اسی قدر لائق اعتنا ہیں کہ ان سے اردو کے ابتدائی نثر پاروں کے اسلوب کا اندازہ ہوتا ہے۔ البتہ شمال ہند کی تفاسیر میں تفسیر مرادی، تفسیر مرتضوی اور بعد کی نسبتاً زیادہ تفصیلی تفاسیر میں سید احمد خاں، ابو محمد عبدالمحق اور عثمانوی صاحب کی تفاسیر خصوصیت سے لائق توجہ ہیں مثلاً ”تفسیر مرادی“ کی زبان بہت صاف اور سادہ ہے۔ متروک الفاظ خال خال ہیں اور یہی اس تفسیر کا امتیاز ہے۔

سر سید کی تفسیر القرآن بدلے ہوئے حالات کی اہم ترین نمائندہ کی جاسکتی ہے۔ سر سید کا دور عقل و عرفان اور دین و دنیا کی شدید بیکار کا دور تھا۔ سر سید عقل و نقل کو تطبیق دینا چاہتے تھے، ان کے خیال میں Word of God اور Work of God یعنی قرآن اور فطرت میں کوئی بات ایک دوسرے سے متعارض نہیں۔ پھر انھوں نے قرآن کے بعض مقامات کو بائبل کے قصص کے روشنی میں دیکھا اور قرآن و بائبل کے مماثل اور مخالف مقامات کی نشان دہی کی۔ لیکن سائنس اور معاصر مغربی افکار سے تطبیق کی دُصن میں انھوں نے قرآن

<sup>۱۱۵</sup> تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر حمید شطاری کی کتاب ”قرآن مجید کے اردو تراجم و تفاسیر

کی بعض آیات کی بے حد مضحکہ خیز اور تکلیف دہ تاویلیں کیں اور یہ نہ سوچا کہ مذہبِ اسلام کے حقائق اور قرآن کے آیات تو غیر متغیر ہیں جبکہ ذہن اور زمانہ اور سائنس اور اکتشافات میں متواتر تبدیلیاں ہوتی رہیں اور ہوتی رہیں گی۔ بہر حال انھیں کیں تو قرآن کے بیان کردہ شجر کی تشریح میں "طوہالی اور کلوکسان" کی یاد آتی ہے اور کہیں خدا اور فرشتوں کی گفتگو بھٹیادوں کی تو تو میں نہیں لگتی ہے، اسی لیے تو حالی جیسے سرسید کے دستِ راست کو بھی اعتراف کرنا پڑا کہ "سرسید نے اس تفسیر میں جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور بعض بعض مقامات پر ان سے نہایت رکیک نغز شیں ہوئی ہیں۔" لیکن اس تفسیر سے بہر حال اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ بدلے ہوئے حالات ایک جدید ترین علمِ کلام کا مطالبہ کر رہے تھے جس کی تدوین کی کوشش اپنے رنگ اور اپنی ہمت کے مطابق سرسید نے کی۔ سرسید کی تفسیر کا یہ بلائیٹہ بڑا کمال ہے کہ اس میں تاریخی اور جغرافیائی تحقیقات کی جانب جس قدر اعتنائے انھوں نے کیا ہے، قدامت میں کم ہی نظر آتا ہے۔ سرسید کے زمانے میں "اس کی نہایت ضرورت تھی۔ قطع نظر مخالفین کے اعتراضات کے جن کو ہر طرح کی مکتہ چینی کرنے کی آزادی ہے، خود تعلیم یافتہ مسلمانوں کی تہمتی کے لیے ہر قصہ اور ہر واقعہ اور ہر نام اور ہر مقام کو جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں، زمانہ، حال کی تاریخی اور جغرافیائی تحقیقات پر منطبق کرنا اور در صورت عدم تطبیق کے تاریخی و جغرافیائی تحقیقات کو غلط ثابت کرنا ضرور ہے۔" کلاً بعد کی تفسیروں میں (اور خصوصاً عبدالمجید دیوبادی کی تفسیر میں) اس نئی ضرورت کے نتیجے میں ہونے والی تحقیقات کا سہرا ایک حد تک سرسید کے سر ہے کہ اٹیسویں صدی میں اول اقل یہ ضرورت انھوں نے ہی محسوس کی۔

چونکہ ماجید کی انگریزی اور اردو دونوں تفسیر پر مولانا اشرف علی تھانوی کی بیان القرآن کا

۱۱۷ اللہ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (حصہ اول)، ص ۲۲۲، اس ضمن میں سرسید کی تفسیر کے خلاف ایک اہم تفسیر وجود میں آئی یعنی "تفسیر فتح المنان" مشورہ تفسیر حقانی (ابوالمحمد عبدالحق)۔ یہ تفسیر اپنے طنز، اسلوب سے قطع نظر اردو تفسیر میں بلند پایہ رکھتی ہے اور سلف کی عمدہ تفسیر کا خلاصہ ہونے کے ساتھ ساتھ مخالفین کے شکوک و شبہات کے مسکت جواب فراہم کرتی ہے۔

۱۱۸ اللہ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید (حصہ اول)، ص ۲۰۸

فیضان بے حد واضح ہے اس لیے بے محل نہ ہوگا اگر "بیان القرآن" کی خصوصیات کا بھی تھوڑا سا ذکر ہو جائے۔

تھانوی صاحب کی "تفسیر بیان القرآن" کی غرض و غایت یہ تھی کہ قرآن حکیم کی ایک ایسی تفسیر لکھی جائے جو سلف صالحین کے اقوال و ارشادات کے مطابق ہو جس کے اسلوب اور زبان و بیان میں قارئین کے مذاق اور ضرورت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہو۔ قرآن حکیم کا ترجمہ و تفسیر ایسے ہوں جو ہندوستان کے تمام حصوں میں سمجھے جاسکتے ہوں۔ چنانچہ تھانوی صاحب نے اس غرض کے لیے کئی زبان اختیار کی اور فصاحت کے ساتھ ساتھ بلاغت کی شرائط بھی پوری کیں۔ پھر متن قرآن میں جہاں کہیں قاری کے ذہن میں اشکالات پیدا ہو سکتے تھے یا مضمون قرآنی کسی مشہور تحقیقات کے خلاف جاتا تھا ایسے مقامات کو "ت" کی علامت کے تحت واضح کر دیا۔ یہ تفسیر علماء کے حسب ضرورت یا منتہی طلبہ کے لیے سبقتاً مطالعے کے لیے لکھی گئی تھی۔ پھر اقوال مفسرین میں سے محض انہی کو لیا گیا تھا جو قابل ترجیح معلوم ہوئے اور باقی کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس میں اختلاف مسالک کی صورت میں صرف مذہب حنفی سے اعتنا کیا گیا ہے۔ عوام کے افادے کے ساتھ خواص کی ضروریات کو بھی مد نظر رکھ کر ضروری لغات، مغلک تراکیب اور حنفی الاستنباط فقہیات و کلامیات اور اختلاف قرأت وغیرہ جیسے امور کو بھی خوبی سے پنپایا گیا ہے۔ تھانوی صاحب کی یہ تفسیر پہلی بار بارہ جلدوں میں مطبع مجتہبی دہلی نے ۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء میں شائع کی۔ "تفسیر بیان القرآن" کی چند خصوصیات درج ذیل ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کے تعلق سے مولوی صاحب نے متن کے ترجمے اور حواشی میں جملہ کی خبر ہمیشہ جمع استعمال کی ہے مثلاً جو مالک ہیں روز جزا کے؛ لیکن چونکہ بزرگوں کی بزرگی مسلمات میں سے ہے اور اللہ بزرگ ترین ہستی ہے اس لیے اصولاً جملہ کی خبر بھی واحد ہی ہونا چاہیے تھی۔ تھانوی صاحب خود بھی اپنے اس اسلوب کو ہمیشہ نبھانے سکے؛ چنانچہ تفسیر میں خدا کے لیے کہیں کہیں خبر واحد بھی استعمال کر گئے ہیں۔ ان کے جمع میں مولوی مفتی محمد شفیع نے بھی اپنی تفسیر میں "جو بڑے نربان نہایت رحم والے ہیں" کا سا اسلوب ہی اپنایا ہے لیکن ماجد

نے تھا ذی صاحب سے تمام تر تاثر پذیری کے باوجود اس اسلوب کو لائقِ توجہ نہیں سمجھا، اور بجا طور پر نہیں سمجھا۔

۲۔ ”ترجمہ و تفسیر تحت اللفظ ہونے کے باوجود، بالعمادہ، مطلب خیز، سلیس اور نہایت عام فہم ہے اور ان اغلاط اور خللِ لفظی سے پاک ہے جو اردو کے اکثر تراجم میں پائے جاتے ہیں۔“ ۱۱۹

۳۔ ”ترجمے میں جملوں کے آخری فعل ناقص کے اضافے سے ایسے جملے جو پہلے نامکمل اور غیر مفید معلوم ہوتے تھے اب مکمل اور مفید معلوم ہونے لگے۔ اس سے ایک فائدہ تو یہ ہوا کہ عبارت میں ربط اور تحریر میں روانی پیدا ہو گئی اور دوسرا فائدہ یہ کہ تقسیمِ مطلب میں سہولت ہو گئی۔“ ۱۱۹

تفسیر قرآن کے ضمن میں مندرجہ بالا ضروری معلومات کے بعد اب مابعد کی تفسیر نگاری اور اور اس کے خصائص کا کسی قدر تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے۔ پہلے ان کی انگریزی تفسیر کا ذکر ہو گا بعد ازاں اردو تفسیر کا اور اس کے بعد دیگر تفسیری خدمات کا۔

تفسیر ماجدی (انگریزی) کی ترتیب و تدوین میں جہاں خود ماجدی کی خواہش کو دخل تھا وہاں ان کی آتش شوق کو بھڑکانے میں ان کے ایک ہم عصر مولوی سراج الحق مچھلی شہری کو بھی تھا۔ ان معاصر موصوف نے ماجدی کو ایک ایسی انگریزی تفسیر قرآن کی تدوین کی ضرورت کا شدید احساس دلایا جو جمہورِ امت کے عقائد کے مطابق ہو۔ چنانچہ ماجدی نے ۱۹۳۳ء کے آخر میں اس بڑے کام کا آغاز کیا اور ۱۵ اگست ۱۹۳۹ء کو اس کام پر نظر ثانی کر کے مکمل کر لیا۔ لیکن مقامِ افسوس ہے کہ ۱۹۳۹ء میں مکمل پاجانے والا یہ کارنامہ ۱۹۶۱ء میں کہیں جا کر مکمل طور پر شائع ہو سکا۔ ۱۱۹

۱۱۹ رسالہ دارالعلوم، ستمبر ۱۹۵۵ء، ص ۴۱

۱۱۹ ڈاکٹر سید حمید شطاری، قرآن مجید کے اردو تراجم و تفسیر، ص ۲۸۷

۱۱۹ یہ انگریزی تفسیر تاج کمپنی لاہور نے شائع کی اور اس باب میں کمپنی کے ڈائریکٹر نے تفسیر کی طبیعت کے ضمن میں بے جا تاثری حربوں سے کام لیا اور ماجدی کو ذہنی اذیت پہنچائی۔ اس اذیت کے مظہر ان کے رئیس احمد جعفری اور خواجہ عبدالوحید کے نام (باقی اگلے صفحے پر)

اس کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ماہد نے بے شمار اہم کتابیں فراہم کیں مثلاً، ہیسٹنگز کی ڈکشنری آف دی بائبل (۱۵ جلدیں)، انسائیکلو پیڈیا بلیکا (۴۲ جلدیں) کیتھولک ڈکشنری، جیوش انسائیکلو پیڈیا (۱۲ ضخیم جلدات)، لین کا مشہور مذاقناموس Lexicon علاوہ انہیں اس تفسیر کی تدوین میں جہاں انھوں نے اپنے پیشرو انگریزی ترجمہ نگاروں کے تراجم و تفسیر سے مدد لی، وہیں مولانا اشرف علی تھانوی کی 'اُردو تفسیر بیان القرآن' سے بھی بھرپور استفادہ کیا۔ اس استفادے کی تفصیل کے لیے ماجد کی سوانحی تصنیف "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" دیکھی جاسکتی ہے جس میں جا بجا بعض قرآنی مقامات کے اشکالات اور ان کے رفع کے لیے تھانوی صاحب سے مراسلت کی گئی ہے اور ان کی تفسیر سے بھرپور استفادے کے اعترافات موجود ہیں۔

قرآن حکیم کے انگریزی تراجم و تفسیر کو تین درجوں میں رکھا جاسکتا ہے اول وہ تراجم جو غیر مسلموں نے کیے، دوم وہ تراجم جو غیر روایتی علماء کے قلم سے نکلے، سوم وہ جو ان لوگوں کے قلم سے نکلے جو اس میدان میں نو وارد اور نا تجرب بہ کار تھے پہلے درجے میں ان تمام مترجمین کو شامل کیا جاسکتا ہے جو یا تو عیسائی مشنری تھے یا سیکولر دستشرفین اور جنھوں نے جان بوجھ کر قرآن حکیم کی تعلیمات کی غلط اور گمراہ کن توجیہات کیں۔ اس ضمن میں جو تراجم خصوصیت سے لائق ذکر ہیں، ان میں سیل (جس کے ترجمہ قرآن کے اب تک تیس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، رادویل (۱۶۱۸۶۱) اپام (۱۶۱۸۸۰) اور سیل (۱۶۱۹۳۹) کے تراجم شامل ہیں۔ یہ تراجم محض ایک سطح پر درست ہیں جب کہ ان میں متعدد گسائمت اور لغزشیں موجود ہیں ہشالی کے طور پر جارج سیل کے ترجمے کی محض دو فاضلین ملاحظہ ہوں۔ یہ مثال محمد خلیفہ کی کتاب سے لی گئی ہے :

"In trying to translate 56:75, Sale wrote: "Moreover, I swear by the setting of the stars," but 'fala' does not mean "moreover". It means, "so I do not". Mawaqi-an-Nujum does not signify the actual setting of stars but rather the places where the stars are or the places where the stars are going to fall"۔

گذشتہ سے پیوستہ اخیر مطبوعہ غلطوہی نہیں بلکہ وہ تحریریں بھی ہیں جو ان کے قلم سے نکلے۔

صدرتی جدید میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں تفصیل کے لیے دیکھیے صدق حمید کے شمارے ۱۳ اکتوبر ۱۹۵۸ء

یکم جولائی ۱۹۷۰ء اور ۱۹ جولائی ۱۹۷۴ء -

مشہور مترجم پآقر نے بھی اس ضمن میں ٹھوکریں کھائی ہیں، چنانچہ محمد خلیفہ کا درجہ ذیل اقتباس ملاحظہ ہو جس کے مطابق پآقر نے "تغابن" کا مفہوم "دھوکہ دہی" (Cheating) لیا ہے :

"In order to construe the words in 64: 9, Palmer wrote," that is the day of cheating". He tried to elaborate further," i.e. both the righteous and wicked will disappoint each other by reversing their positions, the wicked being punished while the righteous are in bliss. But it is perfectly well known from the Quran the righteous and wicked are never going to "reverse positions" nor are the righteous going to be disappointed on the Day of Judgement. Actually the Arabic word "attaghaban" does not mean cheating. It means taking each other to judgement and suing each other." ﷻ

اصل میں جب تک عربی زبان کا کامل فہم اور فوق نصیب نہ ہو اور نظر تعصبات اور محدودیتوں سے خالی نہ ہو، قرآن کا کامیاب ترجمہ اور تفسیر ممکن ہی نہیں۔ اگر یہ تمام شرائط فراہم ہو بھی جائیں تو بھی نتیجہ بقول کچھتال وہ "قرآن عظیم نہیں ہوتا جس کی بے مثال معنی سامعین پر رقت طاری کر دیتی ہے اور ان کے روح کے تار لرز لرز جاتے ہیں۔ محمد خلیفہ نے تراجم کے اصل عربی متن سے تقابلی کی سعی لاکھانہ کے ایسے ایک دلچسپ مثال دی ہے :

"Comparing any translation with the original Arabic is like comparing a thumbnail sketch with the natural view of a splendid landscape rich in color, light and shade, and sonorous in melody." ﷻ

ان ترجمہ نگار مستشرقین میں سے بعض تو اپنے متعصبات سے مجبور ہیں مگر عربی کا قلم رکھتے ہیں اور بعض اسلام، عربی، اس کی نزاکتوں اور اس خاص عہد اور اس کے احوال و ظروف سے بے خبر ہیں۔ نتیجہ وہی قرآنی روح سے غداری! غیر روایتی مسلمان یا نیم مسلمان علماء میں سے مثلاً محمد علی لابسوری کا نام لیا جاسکتا ہے جن کی قادیانیت سے زیادہ پریشان کن

۱۲۳ محمد خلیفہ "The Sublime Quran and Orientalism" ص ۶۸

ص ۶۶

ایضاً

۱۲۳



چیز ان کا معذرت خواہانہ انداز ہے۔ عبدالقدیوسف علی کا شمار ان مترجمین و مفسرین میں ہو سکتا ہے جو انگریزی کا تو اچھا فہم رکھتے تھے لیکن Islamicism پر کافی دوانی نظر نہ رکھتے تھے۔ پھر انہوں نے ”نظم معریٰ“ کے طرز پر قرآن کا انگریزی ترجمہ کر کے بھی اچھے ذوق کا ثبوت نہیں دیا۔ انگریزی تراجم قرآن میں ایک کسی یہ ہے کہ اکثر مقامات کی تشریح حواشی میں ہی نہیں گئی حالانکہ اکثر مقامات مفصل حواشی کے متقاضی ہوتے ہیں۔

مندرجہ بالا نارسائیوں اور کوتاہیوں کو نگاہ میں رکھ کر جب ہم ماجد کی انگریزی تفسیر پر نگاہ کرتے ہیں، ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ماجد انگریزی پر حاکیانہ عبور رکھنے کے علاوہ عربی سے بھی کافی واقفیت رکھتے ہیں۔ ان کا فقط و فقط نظر کہیں بھی معذرت خواہی سے آلودہ نہیں ہوتا اور انہوں نے تفسیر نگاری میں کہیں بھی ادعائیت یا سنگبرانہ تفسیر بالرائے سے کام نہیں لیا اور مستند مفسرین اہمت سے استناد و استشہاد کرنے کے علاوہ قرآنی اعلام و مقامات کے باب میں جدید ترین معلومات مہیا کر دی ہیں۔ علاوہ انہیں ان کو مذاہب عالم اور خصوصاً یہودیت، عیسائیت اور ان کے اہم علمی کارناموں سے حیرت انگیز واقفیت ہے۔ علاوہ انہیں مفسر کے لیے صنفیات، حیاتیات، طب، معاشیات، جدید تفسیحات، تاریخ عالم، عتیقیات و اثریات اور بشریات جیسے علوم پر گہری نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ اور تفسیر ماجدی انگریزی سے ان علوم پر ماجد کی قابلِ اطمینان نظر کے چند ایک نہیں متعدد ثبوت ملتے ہیں۔

قرآن نامی میں ایک بڑی مشکل جیسا کہ اوپر درج کی گئی دو تین مثالوں سے واضح ہو گیا ہوگا، یہ ہے کہ ایک خاص حیطرہ حوالہ میں ایک لفظ کے کیا متعین معانی بنتے ہیں۔ ماجد نے اس ضمن میں براہِ راست عربی ماخذ سے استفادہ ہے، چنانچہ مفرداتِ راعب اصفہانی، لسان العرب، غریب القرآن اور کتاب التفسیر سے انہوں نے جا بجا استفادہ کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے لین کی مشہور Lexicon سے بھی معتدبہ استفادہ کیا ہے۔

۱۲۳ھ لین کی ”مد القاموس“ کے ماخذ سے حدسارح تھے۔ اس کا اندازہ ان کے مضمون ”مد القاموس“ ایک فراموش شدہ انگریزی عربی لغت سے بھی بخوبی ہوتا ہے جس میں اس لغت کے اجمال بحاس کے علاوہ لین کے حالات زندگی، ترجمہ، مختلف روشنی ڈالنا، گہرے ملاحظہ و تصدیق حدیث، ۱۴۹۸ء، ص ۵

جس کا ثبوت ان کی تفسیر کا ایک ایک صفحہ پیش کرتا ہے لیکن انہوں نے تنہا اسے لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ براہ راست اصل ماخذ سے استفادے نے "تفسیر باجدی" میں استناد کی شان پیدا کر دی ہے۔

یوں تو ماجد نے جمہور اہل سنت کی تمام تفاسیر سے استفادہ کیا ہے لیکن ان میں تفسیر قطبی، روح المعانی اور مدارک التتزیل سے انہوں نے خصوصی فیضان حاصل کیا ہے۔ تھانوی صاحب کی "بیان القرآن" سے بھی اکثر انہوں نے استفادہ کیا ہے۔<sup>۱۲۵</sup> ذیل میں صرف چند ایسے مقامات کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ پہلے مختصر عربی عبارت درج کی جائے گی اور پھر تھانوی صاحب سے استفاد عبارت کا اندراج (بصورت ترجمہ)

۱۔ قالوا تجعل فیہا۔۔ الخ ۲: ۳۰

"Not by way of protest or complaint but out of excess of loyalty and devotion, as the most devoted bondsmen who could hardly bear their Beloved Master employ a new servant besides them, for any of his services".<sup>۱۲۶</sup>

۲۔ وَاَسْرُوا النَّدَامَةَ۔۔ الخ ۱۰: ۵۴

"They, the chiefs of the Polytheists, will conceal repentance from the lower class of their people, whom they shall have caused to err."<sup>۱۲۷</sup>

۳۔ الَاَمِنَ سَبْقِیْہِ الْقَوْلِ ، ۱۱ : ۴۰

"in Divine knowledge, not in the knowledge of Nooh".<sup>۱۲۸</sup>

<sup>۱۲۵</sup> "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" میں متعدد جگہ ماجد نے تفسیر مذکور سے استفادے کا ذکر کیا ہے ایک جگہ لکھتے ہیں: "آپ کے تفسیری مطالب کا بیشتر حصہ تلخیص کر کے اپنے جوشی میں لیتا جاتا ہوں۔" دیکھیے، ص ۳۳۷ (کتاب مذکور، بار دوم)

<sup>۱۲۶</sup> تفسیر القرآن (انگریزی)، جلد اول (بار دوم)، ص ۲۱، حاشیہ ۱۳۵

<sup>۱۲۷</sup> تفسیر القرآن (انگریزی)، حصہ دوم (بار دوم)، ص ۲۹۴، حاشیہ نمبر ۲۹۷

<sup>۱۲۸</sup> ایضاً، ص ۳۲۸، حاشیہ نمبر ۱۲۰

۴ - انہ عمل غیر صالح، ۱۱: ۳۶

۱۲۹ "ذو عمل غیر صالح is here equivalent to عمل غیر صالح"۔

ماجد کی تفسیر کی ایک بڑی خوبی اس کا غیر معذرت خواہانہ اندازہ ہے، "انگریزی میں ترجمہ و تفسیر کرنے والوں کی ایک عمومی کمزوری یہ رہی ہے کہ ان کے سامنے مغرب کے عقیدت پرست قاری ہوتے ہیں اس لیے جنت، دوزخ، جُور و غلمان، نہر یمن و غسل کا ذکر کرتے وقت ان پر موعوبیت چھا جاتی ہے، ان کو مجازی تعبیر کہہ کر ٹال دیتے ہیں یا مسیحا، مفتی محمد عبدہ اور موجودہ مفسرین میں محمد اسد کی طرح اپنے دین سے شرمسار نظر آتے ہیں لیکن مولانا دیا بادی ایک مومن صادق کی طرح بلکہ امام غزالی کی طرح ایمان عجاظہ الحی (عملہ کی بڑی بوڑھیوں کا جیسا ایمان) کی طرح سر اٹھا کر پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ ان حقائق کو بیان کرتے ہیں اور ان پر اپنے ایمان و ایقان کا اظہار بھی فرماتے ہیں۔ ملاحظہ ہو سورہ دہر کی آیت "وَإِذَا دَأَبْتُمْ إِلَى الْمَوْتِ أَفَعْمَاءُ" اور بھشت میں جہاں آنکھ اٹھاؤ گے کہنرت سے نعمت اور عظیم الشان سلطنت دیکھو گے۔" اس کا ترجمہ دینے کے بعد فٹ نوٹ پر لکھتے ہیں:

"So beautiful and fair-complexioned are they!"

"اس درجہ حسین اور آراستہ ہیں یہ!"۔ جسکے دوسرے مفسرین محمد اسد اور محمد علی سبب اس طرح کی آیات کو ہر موقع پر "Symbolism of the Joys" رمز آسائش "کہہ کر منہ چھپانا چاہتے ہیں۔" ۱۲۹

تفسیر ماجدی (انگریزی) میں ایک اور موقع پر بھی انھوں نے بڑے اعتماداً ایقان اور دھڑکتے سے جنت میں جسم و جسمانیات کے عنصر کا اعلان کیا ہے اور عیسوی ذہن کے تحفظات کی قلمی کھولی ہے۔ ماجد کا یہی موقف تفسیر ماجدی (اردو) میں بھی نظر آتا ہے۔

پسے انگریزی تفسیر ماجدی کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔ سورہ الرحمن کی آیت "فِيهِنْ قُصُورَاتٌ

۱۲۹ تفسیر القرآن (انگریزی)، حصہ دوم (بار دوم)، ص ۳۳۰، حاشیہ نمبر ۱۴۲

۱۳۰ ڈاکٹر مولانا عبد اللہ عباس ندوی، "تفسیر ماجدی (انگریزی) کا ایک مطالعہ" مشمولہ

"ذکر ماجد" - ۶ جنوری ۱۹۸۱ء، ص ۳۵

الطرف۔ جان، ۵۵: ۵۶ کی حاشیے میں تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"Christian writers look askance, and almost in horror, at passages like this. And quite naturally. For in the system of Christian morals sex life is conceived as something inherently evil, at best only to be tolerated. This morbid attitude to life has appeared only with the advent of the black Christian era. Islam has reversed this diseased outlook. It holds freely and frankly, with the modern scientific knowledge that sexual life is the source of the highest joys for which there is no substitute. It is the supreme and incomparable physiological happiness, which should be nursed and treasured, and not persecuted ... sex life is not, at all, a tolerated evil, difficult to escape, but a great blessing without which life is colourless. The sexual element in human existence must be valued and treasured." (Nemilov, pp. 200-201) <sup>۱۳۱</sup>

جنت میں انہی جسمانی نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے اپنی اُردو تفسیر میں لکھا ہے:

"بعض روشن خیالوں کو پاکیزہ بیویوں کے نام سے خدا معلوم کیوں اتنی شرم آئی کہ انھوں نے اس معنی ہی سے انکار کر دیا۔۔۔ لیکن اگر جنت کا اقرار ہے تو پھر وہاں کی کسی لذت، کسی نعمت، کسی راحت سے انکار کے کوئی معنی نہ نقل کے لحاظ سے صحیح میں نہ عقل کے اعتبار سے۔ جنت کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ وہ مادی اور روحانی ہر قسم کی لذتوں، مسرتوں، راحتوں کا گھر ہوگا۔" <sup>۱۳۲</sup>

ماجد کی نظر مذاہب عالم پر جس قدر گہری تھی اس کا اندازہ ان کی تفاسیر سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ مستشرقین میں سے بعض قرآن اور ما سبق کے صحف یعنی تورات و انجیل کے بعض مشترک اور مماثل مضامین دیکھ کر تعجب یا تسامح کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر بیٹھے کہ حضور اکرمؐ نے عیسوی پادریوں اور یہودی راہبوں سے کتب قدیم کے قصص اور مضامین من قرآن مجید میں اضافہ کر لیے ہیں گویا قرآن کا بیشتر مواد ماخوذ ہے۔ ان کی نگاہ اس پر نہ جاسکی کہ کتب سابقہ اور قرآن میں اشتراک مضامین اگر بعض جگہ ہے تو اس کا سبب سے کتب سادوی کا مشترک

<sup>۱۳۱</sup> تفسیر القرآن (انگریزی) حصہ دوم (بار اول)، ص ۸۴۶، حاشیہ نمبر ۳۳

<sup>۱۳۲</sup> تفسیر ماجدی، جلد اول (بار دوم)، ص ۵۴

بمبوع اور سرچشمہ علاوہ ازیں ان قصص میں یا بھی اختلاف بھی کم نہیں۔ ماجد نے ایسے مضامین قرآنی کے دوش بدوش عمد نامہ جدید و قدیم کے حوالے دے کر ایسے مضامین کے اختلاف کو الم شرح کیا ہے اور بتایا ہے کہ محرف کتب ہماور کو قرآن کے ثابت و صحت مندرکلام سے کوئی نسبت نہیں۔ اس سے جہاں قرآن کی صداقت نامہ ثابت ہوتی ہے، وہیں میودیت اور عیسائیت کی تحریفات بھی بے نقاب ہوتی ہیں اور اسلام کا نقش دل میں اور گہرا مونا پلا جاتا ہے۔ "مولانا دریا بادی نے تاریخی حیثیت سے ان کی رقص قرآن کی صحت ثابت کی ہے اور جیوش انسانی سکلوپیدیا اور اناجیل کی روایات پر تنقید کر کے دوسری تحقیقات کو ثبوت میں پیش کرتے ہوئے قصص قرآن کی واقعیت کو دکھایا ہے۔ سورہ اعراف میں جہاں انبیائے سابقین کے تذکرے ہیں، ان کی تفسیر میں مولانا نے تحقیق کا اعلیٰ ترین معیار قائم رکھتے ہوئے قرآن کریم کی بیان کردہ تفصیل کو محبت ثابت کیا ہے۔" ۱۳۳ھ

بائیل میں جہاں بعض اور پیغمبر ان عظام مثلاً حضرت لوط وغیرہ کے متعلق شرم ناک تحریفات شامل ہیں، وہیں حضرت سلیمان کو مشرک بتایا گیا ہے جبکہ قرآن نے بجا طور پر اس کی تردید کی ہے جیسا کہ "وما لقر سلیمان و لکن الشیطین کفروا، ۱۰۲: ۲ سے واضح ہوتا ہے۔ ماجد نے اس ضمن میں قرآنی موقف کی مزید وضاحت اور توشیح کے لیے یوں داؤد تحقیق دی ہے اور اکتشافات جدید سے یوں استدلال کیا ہے:

"(as supposed by the Jews and Christians). Observe the result of modern research by Biblical scholars themselves into the "polytheism" of Solomon maintained by the Bible and stoutly denied by the Holy Quran. That Solomon had a number of wives both Israelite and non-Israelite, is probable enough, but he did not make altars for all of them, nor did he himself combine the worship of his wives' gods with that of Yahwe. He can have had no thought of denying the sole divinity of Yahwe in the land which was Yahwe's inheritance" ... we have no reason to doubt that according to his lights, he was "faithful worshipper of Yahwe, so far as this was consistent with his despotic inclinations" (EBI-C-4689) That

۱۳۳ھ ڈاکٹر مولانا عبدالقدوس عباس ندوی، "تفسیر ماجدی" (انگریزی) کا ایک مطالعہ، مشمولہ

"ذکر ماجد"، ۶، جنوری ۱۹۸۱ء، ص ۳۶

the King abandoned his faith in J. and became an idolater is difficult to believe, while it is easy to conceive how the fame to that effect may have arisen... That he should have been guilty of the apostasy and sin alleged seems incredible and inexplicable on any supposition except one, viz., that his mode of life had left him prematurely worn out both in body and mind, so as to be, even in the fifth decade of his age, in a senile condition and hardly responsible for his actions. That is little of anything more than a supposition. (DBiv). pp. 567, 568. "Solomon was a sincere worshipper of Yahwe, more cultured but less passionate in his devotion than David (EBr.xx.p. 952)"

۱۳۳

گویا ماجد نے انسائیکلو پیڈیا بلیکا، انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا اور سٹینڈرڈ انٹرنیشنل آف بائبل کے گہرے مطالعے کے بعد وہیں سے استشہاد کر کے بائبل کے محرف بیانات پر سلسلہ سلیمان کی نفی کر دی ہے۔

قرآن حکیم میں سورہ مائدہ میں مسیح ؑ کے اللہ ہونے کا دعویٰ کرنے والوں کو گمراہ قرار دیا گیا ہے اور صاف کہہ دیا گیا ہے کہ "اچھا تو اللہ سے کون کچھ بھی بچا سکے اگر وہ ہلاک کر دیتا چاہے۔ مسیح ابن مریم ؑ اور ان کی والدہ کو ۵: ۱۷۰ - اب ظاہر ہے کہ مسیح ؑ کے ساتھ ان کی والدہ کا ذکر لانے کی ایک مناسبت یہ ہے کہ دنیائے مسیحیت کی ایک بڑی آبادی کے نزدیک جیسا کہ ماجد نے اپنی اردو تفسیر میں بھی لکھا ہے، حضرت مریمؑ بھی شریک الوہیت ہیں (تفسیر ماجدی اردو، ص ۲۴۵) حالانکہ یہ کفر صریح ہے چنانچہ اس کی تفصیل ماجد نے اپنی انگریزی تفسیر میں بتیا کر کے قرآن کے اس مشکل مقام کی بخوبی توضیح کر دی ہے جس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ دیکھتے ہیں:

"In the most widely distributed form of Christianity the virgin mother of Christ plays an important part as a fourth Deity; in many Catholic countries she is practically taken to be much more powerful and influential than the three male persons of the Celestial administration (Haekel op.cit. p. 232).

Even as early as the 3rd century, the titles of Mary as the "Mother of God" and as the "Queen of Heaven" were demanded by the more fanatical Christians who claimed divine honours for the ideal and prototype of virginity (DB iii. p.289). "Mariolatry is probably more prevalent in the Church of Home than at any former time (p. 291). In the Orient, there did exist, in the early centuries, certain Christian sects who worshipped Mary. The Collyridians, says St. Epiphany, offered little cakes (Collyris) or sacrifices to the virgin like those offered to Ceres by the Pagans (Derminham, op.cit. p. 111). The title of Thotokēs, or "Mother of God" was enforced on the Virgin Mary by the Oecumenical Council of Ephesus in 431. According to the Roman Catholic Church God, without ceasing to be God, in the characteristic phrase of St. Paul "implied Himself" and was born in human form of Mary's womb and she became virgin Mother Mother of God" (Ptoseprie, The Council of Ephesus and the Divine Motherhood, p.4)

یہاں اس امر کا اظہار کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آپ عیسیٰ میں اور اس کے علاوہ "حکیم الامت"، "معاصرین" اور بعض دیگر کتب میں ماجد نے محمد علی لاہوری کی انگریزی تفسیر سے استفادہ کرنے کا بھی کھل کر اعتراف کیا ہے۔ یہ استفادہ یقیناً اسلوب کی حد تک ہوگا ورنہ لاہوری کی بارہ تعقل پرستی اور تاویل آرائی سے انھیں کوئی علاقہ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی انگریزی تفسیر میں انھوں نے بعض مقامات پر محمد علی لاہوری کے تفسیری مقامات سے بغیر نام لیے اختلاف کیا ہے۔ محمد علی لاہور نے فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیہ (ماندہ) کے ترجمہ میں "جب آپ نے مجھے موت دے دی تھی" ۱۳۶ لکھا ہے اور یوں مسیح کی موت کو صراحتہً ثابت کیا ہے اور اسی طرح سورہ بقرہ کی آیت ..... وَاِذَا شَتَّسْتَنِيْ - - - الخ کا ترجمہ کرتے ہوئے مشہور معجزہ موسوی کا انکار کیا ہے اور ضرب عصا اور حجر جیسے الفاظ کو مضحکہ خیز معانی پہناتے ہیں۔ چنانچہ ماجد نے ان کا نام لینے

۱۳۵ تفسیر القرآن (انگریزی) جلد اول، (بار اول)، ص ۱۶۲

۱۳۶ اصل انگریزی ترجموں میں "When thou didst cause me to die"

بغیر ان سے جو اختلاف کیا ہے اس سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کا تصور تفسیر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے دو مختصر حواشی مثال کے طور پر درج کیے جاتے ہیں :

1. "The only correct rendering of ضوب is "Smite" or "Strike". The root verb ضوب never signifies to "seek a way" or "to go forth" unless followed by a very distinct preposition فی as misinterpreted by an English translator of the holy Quran." ۳۴
2. "عصا is always a "staff" or a "rod" and not a "community" unless used metaphorically, as misinterpreted by the translator referred to in the last note." ۳۵

ماجد کے تفسیری کارناموں میں مطالعے کی وسعت اور استنباطِ نتائج کی مہارت کے علاوہ قرآن کی ٹھیکہ حنفی تعبیر نے انہیں قدرِ اول کی چیز بنا دیا ہے جسے وہ جہ سے کہ تفسیر ماجدی (انگریزی) کے پہلے پارے کے شائع ہوتے ہی اخبارات و رسائل میں اس پر متعدد اُردو اور انگریزی ریویو دھڑا دھڑ شائع ہونے لگے اور یہ سلسلہ دیر تک چلا۔ ذیل میں ہم اُردو اخبارات و رسائل میں شائع ہونے والے تبصروں میں سے چند کے مختصرات درج کریں گے۔ واضح رہے کہ اُردو اخبارات اور رسائل میں حق (کھنڈ)، پیام، رہبرِ دکن اور رہنمائے دکن، منشور (دہلی)، انقلاب اور عالمگیر (لاہور) خصوصیت سے لائقِ ذکر ہیں؛ بالخصوص رہنمائے دکن میں مناظر احسن گیلانی کا تفسیری محاکمہ تو ایک ممتاز عالم کا ایک دوسرے ممتاز عالم و مفسر کے لیے بڑا خراجِ تحسین ہے۔ سو ملاحظہ ہوں چند مختصرات :

۱۔ "دوسری خاص اور ماہِ الامیاز چیز اس کے حواشی ہیں جن میں مطالبِ قرآنی کی وضاحت و تشریح کے ساتھ ساتھ جغرافیائی اور تاریخی پہلو بھی نظر انداز نہیں کیے گئے ہیں۔ مذاہبِ غیر کے معتقدات کا موازنہ دینِ اسلام سے نہایت مدلل انداز میں کیا گیا ہے۔ اس سلسلہ میں انگریزی کی مشہور مستند کتب کے حوالہ جات بکثرت پیش کیے گئے ہیں۔ الغرض یہ حواشی اسلام

۳۴ تفسیر القرآن (انگریزی)، جلد اول (بار اول)، ص ۳۸، حاشیہ ۲۴۸

۳۵ حاشیہ نمبر ۲۴۹

ایضاً

۱۳۸



اور قرآن کے متعلق ایک چھوٹی موٹی انسائیکلو پیڈیا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کا مطالعہ پختہ کار مسلمانوں کے ایمان کو پختہ تر بنائے گا اور یورپی تعلیم سے متاثر و مرعوب مسلمانوں کو شک و شبہ کی دلدل سے نکال کر اسلام کی صراطِ مستقیم پر گامزن کرنے کا۔" ۱۳۹

۲۔ "اس کام میں مولانا کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن کریم کا ایک ایسا صحیح ترجمہ پیش کیا جائے جو ہندی مسلمانوں کی ان نسلوں کو بھی تسکین دے سکے جو مغربی علوم کے زیر اثر مذہب اور اس کے تعلقات کو ایک جدید زاویہ نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ مولانا کا یہ ترجمہ ایسے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو نیز دوسرے مذاہب کے متلاشیانِ حق کے لیے بہت اچھا ہتھیار ثابت ہوگا۔" ۱۴۰

۳۔ "آج ہندوستان میں کوئی ایسا نہیں جو نہ جانتا ہو کہ مولانا نے موصوف کا علوم عقلی مغرب و علوم دینیہ اسلامیہ میں کیا پایہ ہے۔ قدرت نے علوم کی ان ساری صنفوں کو آپ کی شخصیت میں نہ صرف جمع فرمادیا بلکہ ایسی بصیرت بھی آپ کو عطا کر دی ہے جس نے آپ پر یہ حقیقت منکشف کر دی ہے کہ کوئی علم عقلی ایسا نہیں ہے جو قرآنی صداقت کی تصدیق نہ کر رہا ہو۔۔۔ مطالب و معارفِ قرآنیہ کی توضیح و تفسیر میں مولانا نے اہل مغرب کی ذہنیت کو پیش نظر رکھا ہے اور کتبِ مقدسہ و سابقہ کی آیات سے اکثر کام بھی لیا ہے۔" ۱۴۱

۴۔ "مغربی علوم و فنون کے ساتھ مشرقی و اسلامی معارف و حقائق کے متعلق مولانا (ماجد) کا مطالعہ استناد کا درجہ حاصل کر چکا ہے۔۔۔ قرآنِ حکیم کا انگریزی ترجمہ تشریحی حواشی کے ساتھ اس سلسلہ میں آپ کے قلم کا ایک ایسا غیر معمولی کارنامہ ہے جس سے ہر مسلمانک انشاء اللہ تعالیٰ لوگ استفادہ کرتے رہیں گے۔۔۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی جہاں تک میرا خیال ہے پہلے بزرگ اور قرآن کے پہلے خادم ہیں جنہوں نے انگریزی زبان کے بھنے والوں کو اسی روح اور اسی شکل کے ساتھ قرآن سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے جو مسلمانوں کے نزدیک قرآن کی حقیقی روح اور صحیح واقعی شکل ہے۔ ان کی اس علمی و

۱۳۹ حق (گھنٹو)، ۱۳ جون ۱۹۴۳ء

۱۴۰ "پیام"، ۱۵ نومبر ۱۹۴۲ء ۱۴۱ ریسرچرکن، ۲۳ نومبر ۱۹۴۲ء

دینی خدمت کا یہی سب سے زیادہ اختصاصی طغرائے اقیانوس ہے۔" ۱۲۲ھ

۵۔ "لیکن ان میں سے (ماجد سے پہلے کے انگریزی مترجمین) کسی کی زندگی بھی ان ادوار سے نہیں گزری ہے جن سے ملک کے مشہور فلسفی اور انشا پرداز مولانا عبدالمجید دیوبادی کی گزر چکی ہے۔ وہ ایک عرصہ تک الحاد اور زندگی میں گرفتار رہ چکے ہیں اس لیے وہ جانتے ہیں کہ الحاد کس راستے سے آتا ہے، گمراہی کیونکر دیے پاؤں آتی اور انسانی قلب میں جاگزیں ہو جاتی ہے، انکار اور استکبار اور طغیان کس طرح پیرتسمہ پانین کر انسان کے گلوگیر ہو جاتا ہے۔ پھر ان سب کا توڑ کیا ہے، اس ظلم کی طلسم کشانی کس نوح پر منحصر ہے۔۔۔ وہ اس طبقہ کی نبض پر ہاتھ رکھتے ہیں جو مذہب سے، اس کے حقائق و معارف سے، اس کی تعلیمات اور اس کے فلسفہ سے بیگانہ ہے۔ ان کی تشخیص صحیح آرتی ہے اور ان کا تیرہ ہدف ثابت ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ انگریزی کے انشا پرداز بھی ہیں، اس لیے ان کے ترجمہ میں آدنیویوں اور مشترک صفات کے ساتھ وہ خوبیاں بھی موجود ہیں جو صرف انہی کا سا آدمی پیدا کر سکتا تھا یہی وجہ ہے کہ ان کا ترجمہ قرآن سب سے نرال اور اپنی شان میں سب سے ممتاز ہے۔" ۱۲۳ھ

۶۔ "اس ترجمہ میں اگرچہ علامہ عبداللہ بن سلف علی کی لسانی سحر کاری اور ادیبانہ شگفتگی نہیں ہے تاہم علامہ نے جھلک ضرور موجود ہے۔ جگہ جگہ آیات کی لغوی، لسانی، نحوی، تاریخی اور جغرافیائی تشریح بھی کر دی گئی ہے۔" ۱۲۴ھ

اور اب انگریزی اخبارات کے چند مختصرات پیش ہیں جو "Onward" (الہ آباد) لیڈر الہ آباد، مارننگ نیوز (کلکتہ)، پائیر (کھنؤ)، ٹائمز آف انڈیا، بیسے کرانیکل اور دی ہندوستان اور الاسلام (کراچی) سے لیے گئے ہیں۔ ان تبصروں میں ماجد کے کامیاب لفظی مگر صحت سے کیے گئے ترجمے کی تعریف بھی کی گئی ہے اور ان کے جامع اور ضروری

۱۲۳ھ منظر احسن گیلانی، تاج پریس کا قرآن مجید مشمولہ رہنمائے دکن، ۱۸ فروری ۱۹۵۲

۱۲۳ھ روزنامہ "انقلاب"، ۱۵ جولائی ۱۹۴۳

۱۲۴ھ عالمگیر لاہور، سالنامہ ۱۹۴۳، ص ۱۱۸

حواشی کی بھی۔ علاوہ ازیں اس کے ٹھیکے متنہی مکتبہ فکر کے نمائندہ ہونے کو بھی اس کی ایک بڑی بھلی قرار دیا گیا ہے۔ اللہ مارنگ نیوز کلکتہ میں شائع ہونے والے تبصرے میں جہاں ماجد کی اس کاوش کی تعریف کی گئی ہے وہیں ترجمہ کے لیے کام میں لانی جسنے والی "بائبل کی زبان" کو عہد جدید کی ضرورتوں کے لیے ناموزوں اور متروک بھی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس ملاحظہ ہوں:

1. "The outstanding feature of this translation is that it abounds in comprehensive explanatory notes in regard to lexical, grammatical, historical, geographical, eschatological comments and rich sidelights on comparative religion. The reviewer has no hesitation in saying that no translation of the Quran hitherto published is so correct, complete, concise and illuminative with explanatory footnotes as the one under review is". ۱۳۴
2. "Several translations of the Quran have been made but the one peculiarity of this is that it is from a man who understands both the letter and spirit of the Quran. Moreover, this book contains the explanatory notes by the writer, which, inter alia, give an insight into the genesis of different thoughts expressed by various reformers and the comparative elevated position of Islam... The translation is excellent and the explanatory notes very useful if a bit lengthy at places." ۱۳۴
3. "Maulana Abdul Majid Daryabadi has now joined the great phalanx of translators of the Quran and opened one more avenue for the seeker after the truth."

"The Message of Allah is for all and it has to be carried in easy, facile, and understandable language to the majority. The language of the Bible may be classic but it has become archaic for the average Englishman himself. We have to wait for a "Quran Made Easy." ۱۳۴

۱۳۵ ایڈر (الہ آباد) یکم جون ۱۹۴۳ء

۱۳۶ "اول ورڈ" (ONWARD)، (الہ آباد) ۱۴ جون ۱۹۴۳ء

۱۳۷ موزنگ نیوز (کلکتہ) ۱-۲ جون ۱۹۴۳ء۔ یہی شکایت ہستامہ برہان کے مبصر کو بھی مولانا ماجد سے تھی: "ترجمہ میں فاضل مترجم نے بائبل کی زبان استعمال کی ہے۔ ہمارے خیال میں اگر موجودہ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

4. "The present translator follows two principles with considerable success: first strict literal faithfulness and secondly, an attempt with the full consciousness of its immense difficulty to emulate the style of the Authorised Version of the Bible. The result is an accurate rendering accompanied by full notes and learned commentary. The translator's credentials and training are excellent for giving the orthodox interpretation of the Quran to readers of English." ۱۴۵
5. "This new translation of the Holy Quran so far only the first "para", is out, has been done by a writer of repute and who is best fitted for the job both as regard his scholarship and his masterly grasp of the English language. A mere perusal of this translation will make one feel that it is in complete consonance with the meaning of the Quran as understood by the Prophet of Islam and the Arabs of those days... The translation is thus orthodox as well as modern." ۱۴۶
6. "It has to be admitted that he has acquitted himself admirably and that his translation, faithful and literal, is at the same time idiomatic and dignified." ۱۴۷

علاوہ ازیں خواجہ عبدالوحید نے "الاسلام" (کراچی) میں ماجد کی اس انگریزی تفسیر کو اسلامی تاریخ میں بے مثال کارنامہ قرار دیا تھا۔ ۱۴۸

آخر میں ممتاز ہندو صوفی اور بنارس ہندو کالج کے استاد اور دانشور ڈاکٹر جھگوان داس کی رائے زگزشہ سے بیوستہ زبان میں ترجمہ کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ آج کل کا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ جس کے لیے خاص طور پر ترجمہ کیا گیا ہے، جدید زبان ہی سے آشنا اور مالموس ہے، "برہان،

ستمبر ۱۹۴۳ء، ص ۲۳۹

۱۴۸ "ٹائمز آف انڈیا، ۱۳ اگست ۱۹۴۳ء

۱۴۹ ضیاء الدین برنی: "A new translation of the Quran" مطبوعہ "بیت کتب و رسائل" ۱۳ اپریل ۱۹۴۴ء

۱۵۰ "دی ہندوستان" - ۱۳ اپریل ۱۹۴۴ء

۱۵۱ تفصیل کے لیے دیکھیے "الاسلام کراچی" کا ادارہ یکم جون ۱۹۵۸ء

درج کی جاتی ہے۔ بھگوان داس کا مذاہب عالم کا مطالعہ الطینان بخش تھا اور مذہبیات کے عرفانی پہلوؤں پر اچھی نظر تھی۔ علاوہ انہیں ان کی مذہبی رواداری اور انگریزوں پر حاکنانہ دسترس مسئلہ حقیقتیں ہیں۔ ماجد کے زامہ تشکیک میں انہی بھگوان داس کی کتاب میں بھی ماجد کے ایسے اس دلدل سے نکلنے میں کسی قدر معاون ہوئیں۔ وہ تاج کمپنی کے نام اپنے ایک خط میں (یہ خط غیر مطبوعہ ہے اور راقم کے ذاتی کتب خانے میں موجود ہے) محمد علی لاہوری کے ترجمہ قرآن کے ساتھ مختصر تقابلی کرتے ہوئے زبان و بیان کے اعتبار سے تفسیر ماجدی کو بہتر قرار دیتے ہیں:

"I have had with me, for many years since, a copy of (the Ahmadiyya) M.M. Ali's English translation and commentry on the Book (printed in G. Britain). Having no knowledge of Arabic at all, it is impossible for me to express any opinion as to the comparative merits. But I have read through a great part of Maulana Abdul Majid's translation and I can say that it reads better and more impressively and significantly than the other." ۱۹۲۳ھ

انگریزی تفسیر ماجدی کی تکمیل (۱۹۳۹ء) کے بعد ماہی نے اردو تفسیر (ماجدی) لکھنا شروع کر دی۔ اس اردو تفسیر کا اسلوب اور طریقہ کار بھی انگریزی تصنیف کا ساتھ تھا، اس فرق کے ساتھ کہ یہ تفسیر نسبتاً زیادہ مفصل تھی یہاں بھی ماجد کو ترجمے کی حد تک سب سے زیادہ معاونت مولانا تھانوی کی بیان القرآن سے ملی اور تفسیری حصہ میں فقہی مسائل کے ذیل میں بھی بیشتر مدد اسی تفسیر سے لی گئی، "میرا ترجمہ تو کتنا چاہیے کہ ۵۰ فیصدی اسی ترجمہ اشرفیہ کی نقل ہے اور تفسیری حصہ میں بھی فقہیات میں نے بڑی حد تک اسی بیان القرآن سے لی ہیں۔" ۱۹۲۳ھ

انگریزی تفسیر کی تکمیل میں ماجد کو کم و بیش سات سال کا عرصہ لگا تھا جبکہ اردو تفسیر چار سال کے عرصے میں یعنی ۱۹۴۲ء تک مکمل ہو گئی تھی اگرچہ یہ شائع کیں ۱۹۶۲ء میں جا کر ہوئی۔ اس کی اشاعتِ اول سے ماجد مطمئن نہیں تھے کیونکہ ناشر نے اس کی طباعت میں انگریزی تفسیر ہی کی طرح غیر معمولی تاخیر کر دی تھی جس کے حواشی کا کافی حصہ نئے

۱۹۲۳ھ تاج کمپنی کے نام بھگوان داس کا غیر مطبوعہ خط، ۳ جون ۱۹۴۳ء

۱۹۲۳ھ "آپ بیتی"، ص ۲۹۷

حقائق و انکشافات عصریہ کی روشنی میں نظر ثانی کا محتاج ہو گیا تھا، چنانچہ ماجد نے نظر ثانی کے بعد تفسیر ماجدی کا ایڈیشن بھی تیار کر لیا تھا جس کی دو جلدیں ۱۹۶۸ء اور اس کے بعد شائع ہوئیں لیکن مکمل تفسیر بوجہ اچھی شائع نہیں ہو سکی۔

”تفسیر ماجدی“ (اردو میں مفسر کا دیباچہ جہاں روح قرآنی سے ان کی واقفیت اور تفسیر نگاری کے تقاضوں کی بخوبی نشاندہی کرتا ہے) وہیں اس کے اجتہادی زاویہ نگاہ کی بھی وضاحت کرتا ہے۔ لکھتے ہیں: ”استاد کی ضرورت تو چھوٹے سے چھوٹے علم اور سہل سے سہل فن میں بھی تقریباً ناگزیر ہی ہے۔ پھر قرآن کا علم تو بڑا اہم مقام یا نشان علم ہے اس میں کوئی طالب علم استاد سے بے نیاز کیسے رہ سکتا ہے؟ کوئی زندہ استاد اگر کامل الفہم نہ ملے تو اس کی قائم مقامی کا ہر مفسر بن اور محقق شارحین کی کتابیں کر سکتی ہیں۔“

”ان حضرات کی تحقیق و تلاش کی داد دل سے دینا چاہیے۔ ان کے فضل و کمال و تبحر علمی کا احساس پورا پورا رکھنا چاہیے۔ ان کی عظمت و احترام کے اعتراف میں قائل ذرا سزا کرتا چاہیے لیکن ساتھ ہی دوسری طرف یہ عقیدہ بھی تازہ رکھنا چاہیے کہ معصوم بجز نبی معصوم کے اور کوئی نہیں۔ اُمت کے بڑے سے بڑے محققین بھی غیر معصوم ہی ہیں کسی ایک کے بھی ہر قول کی تقلید ہر حال میں آنکھ بند کیے کرتے رہنا اور دلیل صریح کے باوجود بھی کیے جانا ہرگز طریق ثواب (صواب؟) نہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ دوسروں کی عصمت سے انکار کر کے خود اپنی عصمت پر عقیدہ جمایا جائے اور اپنی تحقیق پر حزم اور جمود کے ساتھ اعتماد کر لیا جائے۔ حاشا اس کا وہم بھی نہ آنے پائے۔“ ۱۵۲ھ

مندرجہ بالا اقتباس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ماجد نے سمجھتے تھے کہ کامل الفہم استاد کے عدم موجودگی میں شاہیر کے علمی کارنامے قائم مقامی کا فرض بجا لا سکتے ہیں لیکن ہر شارح اور مفسر کا ہر قول لائق تقلید نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں تفسیر ماجدی میں ماجد نے سلف صالحین کی تفاسیر سے معتدبہ استفادہ کیا وہیں ان کے ہر قول کو قابل استناد نہیں جانا بلکہ مفسرین کے اس وسیع ادخوش منظر گروہ میں سے محض اسی مفسر کو قابل اعتناء سمجھا جو ان کے نقطہ نظر کی

توشیح کر سکے جو تدبیر اور تفقہ کے بعد خود انھوں نے قرآن اور متعلقات قرآن کے باب میں اختیار کیا۔

تفسیر مجدی میں انھوں نے جن تفاسیر و لغات سے بار بار استفادہ و استناد کیا ہے، ان پر سرسری نظر ڈالنے سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ماجد نے کس جانکاہی، ریاضت اور وقتِ نظر سے ان اہم کتب و رسائل سے خوشہ چینی کی ہے۔ ذیل میں ایسی کتب کی ایک فہرست دی جا رہی ہے :

- ۱- تفسیر تنویر المقیاس (ابن عباس) ۲- تفسیر ابن جریر الطبری
  - ۳- تفسیر الکشاف (زمخشری) ۴- انوار التنزیل (عبداللہ ابن عمر بیضاوی)
  - ۵- مدارک التنزیل (ابوالبرکات السنفی الحنفی) ۶- معالم التنزیل (سین بن مسعود ابو محمد کتوی شافعی)
  - ۷- تفسیر ابن کثیر
  - ۸- مقایح الغیب یا تفسیر کبیر (رازی)
  - ۹- البحر المحیط لابن حیان
  - ۱۰- التہ العیظ لابن حیان
  - ۱۱- تفسیر الجامع الاحکام القرآن (قرمبی)
  - ۱۲- روح المعانی (علامہ آلوسی)
  - ۱۳- احکام القرآن لابن العربی
  - ۱۴- احکام القرآن بمجصاص رازی (حنفی)
  - ۱۵- مفردات غریب القرآن (رافعی اصفہانی)
  - ۱۶- لسان العرب
  - ۱۷- تاج العروس
  - ۱۸- وجوه اعراب الفرقان المعروف باعراب القرآن
  - ۱۹- تفسیر بیان القرآن
  - ۲۰- القرطین (ابن قتیبہ)
  - ۲۱- خلاصۃ التفسیر (فتح محمد تائی کھنوی)
  - ۲۲- ترجمہ اردو تفسیر مظہری
  - ۲۳- تفسیر ارباب الرحمن (امیر علی علیچ آبادی)
  - ۲۴- لین کی مدالقاموس
- مندرجہ بالا تفاسیر و کتب لغت کے بارے میں اہل نظر جانتے ہیں کہ ان کا پائیدار استناد کس قدر بلند ہے اور یہ تفسیری، ادبی، انشائی نکات اور مسلک حنفی کی روح کی کس قدر آئینہ دار ہیں۔ پھر ان میں سے بعض عقائد و احکام کے ذیل میں قدرِ اول کی چیز ہیں اور بعض میں موضوع روایات کا پردہ چاک کیا گیا ہے۔ مثلاً اس ضمن میں بالترتیب مدارک التنزیل اور البحر المحیط وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔

تھانوی صاحب کی "بیان القرآن" سے ماجد نے جس قدر استفادہ کیا ہے اس کا اعتراف نہ صرف انھوں نے آپ جی "میں کیا ہے بلکہ خود تفسیر ماجدی کے دیباچے میں بھی ۱۵۵ھ اس لیے تقابلی کی غرض سے ہم محض قرآن حکیم کے اٹھائیسویں پارے کے دو ایسے مقامات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کی تفسیر کا اسلوب و انداز جیسا تھانوی صاحب کا ہے، کم و بیش ویسا ہی ماجد نے بھی اختیار کیا ہے اور جو مقدمات تھانوی صاحب نے قائم کیے ہیں ویسے ہی ماجد نے بھی۔ مثال کے طور پر آیت: **وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاتِ ۗ** ۲۱: ۶ کی تفسیر تھانوی اور ماجد دونوں کے کے یہاں بالترتیب دیکھیے:

۱۔ تفسیر تھانوی: "عیسیٰ بن مریم (علیہ السلام) نے ارشاد فرمایا کہ اے بنی اسرائیل میں تمہارے پاس اللہ کا بھیجا ہوا آیا ہوں کہ مجھ سے جو پہلے تورات (آپ کی) آئے اس کی تصدیق کرنے والا ہوں۔۔۔ مطلب اس سے اسحق کے نزدیک اپنی شریعت کے احکام اور موسیٰ شریعت کے بقا کی غایت بتلانا ہے یعنی شریعت تو میری باسٹنا بعض احکام کے جو کہ مدلول ارشاد لاجل لکم بعض الذی حرم علیکم کے ہیں، احکام تورات کے ہیں۔ تصدیق بالتوراة سے یہی مراد ہے یعنی تصدیق مقرون بالعمل ورنہ نفس تصدیق میں تورات کی کیا تخصیص ہے، سب انبیاء و صحف سابقہ کی تصدیق واجب ہے۔۔۔" ۱۵۵ھ

ج۔ تفسیر ماجدی: "تصدیق تو ہرگز بغیر اپنے سے قبل کے تمام الہامی نوشتوں کی کرتا ہے لیکن حضرت عیسیٰؑ خود اسرائیل تھے اور ان کے مخاطب بھی تمام تر اسرائیل تھے اس لیے ذکر تصریح کے ساتھ صرف تورات ہی کا مناسب تھا۔" ۱۵۶ھ

اب "الجمعه" کی آیت کی تفسیر دونوں مفسرین کے یہاں ملاحظہ ہو۔ آیت ۱۵۵ لکھتے ہیں کہ "علوم و معارف سے لبریز یہ تفسیر اردو میں اپنی نظیر آپ ہے۔ سب سے زیادہ اخذ و استفادہ اسی سے کیا گیا۔" دیباچہ تفسیر مشمولہ تفسیر ماجدی (طبع اول) ص ۱۔

۱۵۶ بیان القرآن جلد ۱۲، ص ۳

۱۵۷ تفسیر ماجدی اردو (بار اول)، ص ۱۰۳، حاشیہ نمبر ۷



ہے: **واخسرین منهم لما يلحقوا بهم ۶۲:۳**

۱۔ تفسیر تھانوی: "علاوہ ان موجودین کے) دوسروں کے لیے بھی (آپ کو مبعوث فرمایا) جو (اسلام لاکر) ان میں سے ہونے والے ہیں لیکن ہنوز ان میں شامل نہیں ہوئے (خواہ بوجہ اس کے کہ موجود ہیں لیکن اسلام نہیں لائے یا بوجہ اس کے کہ ابھی پیدا ہی نہیں ہوئے)۔ اس میں تمام اُمت قیامت تک عربی و عجمی سب آگئے اور ان کو منہم با اعتبار اسلام کے فرمایا کیونکہ مسلمان سب متحد ہیں کذا فی الخازن: "۱۵۸

ب۔ تفسیر ماجدی: "آخرین سے مراد وہ لوگ ہیں جو نزولِ قرآن کے وقت موجود نہ تھے آگے چل کر کسی زمانہ میں ایمان لاتے والوں میں شامل ہوں گے اور یوں وہ سارے لوگ جو قیامت تک اس دینِ حق میں داخل ہوں گے سب آخرین کے تحت میں آگئے" ۱۵۹۔  
 امثلہ بالا کی دوسری مثال میں تھانوی صاحب نے ایک نہایت اہم نکتہ پیدا کیا تھا جسے معلوم نہیں ماجدی نے کیوں نہیں اپنایا۔ آخرین میں صرف وہی لوگ نہیں آئے جو قیامت تک اس دینِ حق میں داخل ہوں گے جیسا کہ تھانوی اور ان کے تتبع میں ماجدی نے لکھا ہے، بلکہ بقول تھانوی وہ لوگ بھی موجود ہیں جو اسلام نہیں لائے۔

تفسیر ماجدی میں ایسے مقامات بھی موجود ہیں جیسا کہ امثلہ بالا سے معلوم ہو گا جہاں ماجدی نے تفسیر بیان القرآن سے استفادہ تو کیا لیکن حوالہ نہیں دیا اور ایسے مقامات تو کثرت میں جہاں استفادے کے ساتھ حوالہ بھی درج ہے۔ ذیل میں مثال کے طور پر قرآن حکیم کے سترھویں پارے ہی کو لے لیں جہاں کم و بیش ہر صفحے پر کہیں نہ کہیں "مرشد تھانوی" کا کوئی نہ کوئی ارشاد بطور ملخص کے یا اقتباس کے آ گیا ہے بلکہ بعض اوقات تو ایک ہی صفحے پر دو مرتبہ بھی، محض چند ایسے مقامات سے متعلقہ اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جو تھانوی صاحب کی حکیمانہ بصیرت پر شاہدِ عادل ہیں:

۱۔ "مرشد تھانوی نے فرمایا کہ غفلت مذموم وہ ہے جو اعراض کے ساتھ علیٰ غلی ہو ورنہ

۱۵۸ بیان القرآن، جلد ۱۲، ص ۵

۱۵۹ تفسیر ماجدی، اردو (بار اول)، ص ۱۱۰۶، حاشیہ نمبر ۳

مطلق غفلت سے تو عادت کوئی بھی خالی نہیں۔" ۱۶۱

۲۔ "ابتداء میں اسلام کا مغلوب ہونا اس کی اشاعت میں ٹھیک تھا اور جب اس کی تبلیغ و اشاعت کافی ہو چکی جو اصل مقصود تھی، اب مغلوب ہونے سے وہ مفقود نہیں ہو سکتا جیسا کہ مشاہد ہے۔" ۱۶۱

۳۔ "موازن کا جمع لانا یا تو اس وجہ سے ہے کہ ہر شخص کے لیے جہد امیران عمل ہو یا چونکہ ایک میزان میں بہت سے لوگوں کے اعمال کا وزن ہوگا اس لیے وہ ایک قائم مقام متعدد کے لیے ہوگی (تھانویؒ)۔" ۱۶۲

۴۔ "مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ ایشیا جو اپنے کمالات کے ساتھ مرتبہ علم الہی میں متصف رہتی ہیں ان کا نام اصطلاح صوفیہ میں اعیان ثابتہ ہے۔" ۱۶۳

۵۔ "مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ بعض اولیاء اُمت سے جو اس قسم کی کرامتیں منقول ہیں وہ اسی قصہ کی نظیر ہیں۔" ۱۶۴

۶۔ "مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ فریق مخالف کے ملک کو چھوڑ کر ہجرت کر جانا تو کُل کے منافی نہیں بلکہ سنتِ انبیاء کے موافق ہے۔" ۱۶۵

۷۔ "صالحین میں کمالِ نبوت کی طرف اور اوحینا الیہ فعل الخیرات میں کمالِ علم کی طرف اور کائنوا الساعیدین میں کمالِ عمل کی طرف اور ائمة یہدوت میں تکمیل للآخر کی طرف اشارہ ہے۔ (تھانویؒ)۔" ۱۶۶

۸۔ "مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ اس سے دو مسئلے ثابت ہوتے ہیں ایک دستکاری سے معاش حاصل کرنا دوسرے اسبابِ عادیہ کا استعمال تو کُل کے منافی نہ ہونا۔" ۱۶۷

۹۔ "مرشد تھانویؒ نے فرمایا کہ آیت سے دو مسئلے نکلتے ہیں ایک یہ کہ دُعا منافی

۱۶۱ تفسیر مجاہدی، اردو دار اول، ص ۶۵۷، حاشیہ نمبر ۱۶۱ حوالہ سابق، ص ۶۶۴، حاشیہ نمبر ۵۹

۱۶۲ حوالہ سابق، ص ۶۶۵، حاشیہ نمبر ۶۲۳۔ ۱۶۳ حوالہ سابق، ص ۶۶۶، حاشیہ نمبر ۶۹

۱۶۴ حوالہ سابق، ص ۶۶۸، حاشیہ نمبر ۸۶۔ ۱۶۵ حوالہ سابق، حاشیہ نمبر ۸۸

۱۶۶ حوالہ سابق، حاشیہ نمبر ۹۱۔ ۱۶۷ حوالہ سابق، ص ۶۷۰، حاشیہ نمبر ۱۰۳

تو کل نبیہ دوسرے احساس حاجت مندی سے (جو غلبہٴ عبدیت سے پیدا ہوتی ہے) اللہ سے شکوہ کرنا رضا کے منافی نہیں۔<sup>۱۶۸</sup>

یہ محض چند مثالیں ہیں ورنہ اسی پارے میں ص ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱ اور ۶۳۲ پر بھی ماجد نے تفسیر تھانوی سے خوب خوب استفادہ کیا ہے۔ اور استفادے کا یہ سلسلہ تو پہلے پارے اکہم<sup>۱۶۸</sup> ہی سے شروع ہو گیا ہے جہاں انھوں نے انی جاعل "فی الامس خلیفہ قالوا اتجعل فیہا من یفسد فیہا کے سلسلے میں مفسر تھانوی کا ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے اور جس کا آغاز یوں ہوتا ہے: "بہترین تقریر اس سلسلے میں وہ ہے جو ہمارے شیخ وقت مفسر تھانوی مدظلہ نے کی ہے وہ ذیل میں بحسنہ نقل ہے۔"<sup>۱۶۹</sup> اس کثرت استفادہ کے تذکرے سے شاید گمان یہ ہو کہ ماجد، مفسر تھانوی کے جامد مقلد تھے، ایسا ہرگز نہیں جن لوگوں کو ماجد کی "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" پڑھنے کا موقع ملے وہ جانتے ہیں کہ ماجد نے اس کتاب میں جہاں جابجا مفسر تھانوی کی تفسیر کے محاسن کا کھل کر اعتراف کیا ہے اور اس سے استفادے کا تذکرہ، وہیں متعدد مقامات ایسے بھی ہیں جہاں یا تو تفسیر تھانوی کے تسامحات کی طرف اشارے کیے گئے ہیں یا پھر ان کے بعض تفسیری نکات سے اختلاف کیا گیا ہے۔ نکلے اس سے ماجد کے اس موقف کی کامل تائید ہوتی ہے جس کا ذکر انھوں نے تفسیر ماجدی کے دیباچے میں کیا ہے اور جس سے ان کی مجتہدانہ بصیرت کا احساس ہوتا ہے۔

قرآن حکیم کی تفسیر جدید کن اُمم کی متقاضی ہے اور مفسر بننے کے شرائط اور مطالبات کیا ہیں اس ضمن میں ماجد نے اپنی نظر ثانی شدہ تفسیر کے "افتتاحیے" میں چند بڑے پتے

۱۶۸ تفسیر ماجدی، اردو (بار اول)، ص ۶۶۱، حاشیہ نمبر ۱۱۲

۱۶۹ ایضاً، ص ۱۵، حاشیہ نمبر ۱۱۱

۱۷۰ حکیم الامت، نقوش و تاثرات (بار دوم) کے صرف درج ذیل صفحات کا مطالعہ ہی

کافی ہو گا جس سے ہمارے موقف کی کامل تائید ہوتی ہے: ص ۳۳۷، ص ۳۸۰،

ص ۳۸۱، ص ۳۸۷، ص ۳۸۸، ص ۴۱۳، ص ۴۲۸، ص ۴۲۹، اور ص ۴۳۳

کی باتیں کی ہیں، ٹھہرتے ہیں :

”لازم ہے کہ جدید مفسر و شارح تاریخ اقوام پر بھی نظر رکھتا ہو اور جغرافیہ عالم پر بھی، اور یہودیت، نصرانیت، مجوسیت اور عرب و نواح عرب کے شرکیہ مذاہب سے بھی فی الجملہ واقفیت رکھتا ہو اور جدید سائنس کے بھی مختلف شعبوں (خصوصاً فلکیات) سے بھی مطلقاً یہ بہرہ نہ ہو ورنہ باوجود تدبیر و تقویٰ، صالحیت و مقبولیت کے سخت علمی غلطیوں کا شکار ہو جائے گا۔ اس کا قلم کہیں فرعون اور لشکر فرعون کی غرقابی کو بجائے بحرِ قزقم کے دریاٹے نیل میں دکھائے گا، کہیں حضرت مسیح کا تلوار سے قریب القتل ہونا بیان کرے گا اور کہیں فرعون کو کسی تاجدار کا شخصی نام سمجھ کر دعوائے الوہیت اس شخصیت کی جانب منسوب کرنے لگے گا۔“

تفسیر ماجدی کے خصائص کیا ہیں؟ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس تفسیر کے بعض مقامات کا بعض دیگر قریب العمد یا معاصر تفاسیر سے تقابل کیا جائے اور پھر دیکھا جائے کہ یہ تفسیر مقابل تفاسیر سے کن معنوں میں بہتر ہے۔ ذیل میں ہم قرآن حکیم سے چند ایسی آیات کا انتخاب کرتے ہیں جو مفسرین کے نزدیک قرآن کے مشکل مقامات کا درجہ رکھتی ہیں۔ سب سے پہلے سورہ بقرہ کی آیت یٰٰلَہٰی اِسْرَآئِیْل اذْکُرُوا النِّعْمَۃَ الَّتِیْ اَنْعَمْتَ عَلَیْکُمْ۔۔۔۔۔ العالمین (۲: ۲۰۶) لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کیا تاریخ، بنی اسرائیل کے افضل ترین ہونے کی تصدیق کرتی ہے اور کیا بنی اسرائیل اور یہود مترادف ہیں؟ تقابل کے لیے قریب العمد یا معاصر تفاسیر میں سے ہم نے تفہیم القرآن (مولانا مودودی)، تدبر القرآن (امین احسن اصلاحی) اور معارف القرآن (مفتی محمد شفیع) کا انتخاب کیا ہے۔ سب سے پہلے اس آیت کی تفسیر کے لیے تفسیر ماجدی کا طویل اقتباس دیکھیے اور اس کے بعد بالترتیب تفہیم القرآن، تدبر القرآن اور معارف القرآن سے مستفاد اقتباسات۔

تفسیر ماجدی: ”خوب خیال رہے کہ یہاں ذکر مذہب یہود کا نہیں، ایک مضمون

۱۷۱ اقتتاجیہ تفسیر ماجدی، جلد اول (بار دوم)، ص ۶

قوم و نسل کہا ہے۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب یا فرقہ یا عقیدہ کا نہیں، ایک خاص نسل کا ہے۔ افضلیت یہاں مذہبِ یہودیت کی نہیں، نسلِ اسرائیل کی بیان ہو رہی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نسل کی افضلیت سارے عالم پر کس معنی میں ارشاد ہو رہی ہے اور وہ کونسی نعمت تھی جو یہ حیثیت نسل بنی اسرائیل کے ساتھ بلا شرکتِ غیر سے مدتوں مخصوص رہی؟ اگر کیے کہ دولت یا حکومت یا تجارت یا کثرتِ آبادی تو یہ انعامات اللہ کے خود اس درجہ کے نہیں کہ ان کا ذکر اس شان و اہتمام کے ساتھ کیا جائے اور انہی کو معیارِ فضیلت و افضلیت بنا یا جائے اور پھر یہ نعمتیں تو بہت سی قوموں کو اپنے اپنے وقت میں نصیب رہ چکی ہیں۔ کلدانیہ، مصر، ہندوستان، ان سب ملکوں کا تمدن اپنے زمانہ میں اسرائیلیوں سے قبل عروج پر رہ چکا ہے اور تاریخ کا بیان ہے کہ ان قوموں کا دنیوی جاہ و چشم اسرائیلیوں سے کچھ بڑھ ہی چڑھ کر رہا ہے۔ پھر آخر قومِ اسرائیل کی مخصوص فضیلت کیا تھی؟ تاریخ کی زبان سے جو اب ایک ہی ملتا ہے کہ وہ دولت یا اللہ کی اعلیٰ ترین نعمت مسکبِ توحید کی تھی۔ دُنیا کی تاریخ کے جس دور میں ساری قومیں اور ساری نسلیں کم و بیش شرک میں مبتلا تھیں یا اس کی طرف ہی چلی جا رہی تھیں، یہ نسلِ اسرائیل ہی ایک ایسی قوم تھی جو من حیث القوم توحید کی علم بردار رہی۔ عقیدہ توحید اور عقیدہ رسالت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ رسالت کی قائل صرف وہی قوم ہوگی جس کا عقیدہ توحید واضح و پختہ ہوگا اور انبیاء و رسل، جہاں تک کسی نسل کا تعلق ہے، نسلِ اسرائیل ہی میں مسلسل پیدا ہوتے رہے۔ ہاں متفرق طور پر کسی دوسری نسل میں بھی کبھی کبھی پیدا ہو گئے ہوں تو وہ اس کے منافی نہیں۔ ذکر یہاں افراد کا نہیں، نسل و قوم کا ہو رہا ہے۔ دُنیا کی ساری دوسری قوموں میں جس وقت ظہورِ اوتاروں کا ہو رہا تھا اور وہ قومیں عناصر پرستی، مظاہر پرستی، دیوتا پرستی، بت پرستی، غرضِ شرک ہی کی کسی نہ کسی شکل میں گرفتار تھیں، انبیاء و رسل اور ان کی تعلیمات کا چرچا صرف بنی اسرائیل میں تھا۔ ہندوستان کی آریہ نسل میں فلسفہ، ہندسہ، ریاضیات، معقولات کے ماہرین و علما جیسے بھی پیدا ہوتے رہے ہوں بہر حال حلولیت کا شرک اس میں حلول ہی کیسے ہوئے تھا اور توحید و رسالت کی دعوت صرف سامی نسل کی شاخِ اسرائیلی کے حصہ میں آئی تھی۔ موجودہ یہود کو بھی اپنے اسلاف کی

یہ امتیازی حیثیت مراد ہے۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا میں ہے: "بنی اسرائیل پر خاص فرضِ عالم ہوا تھا کہ توحیدِ باری کی دعوت دیتے رہیں اور آفتابِ پرستی، ماہِ ستابِ پرستی، کواکبِ پرستی کے خلاف جہاد کرتے رہیں (جلد ۶، ص ۵)؛ "بنی اسرائیل کا واحد فریضہ دنیا میں خدا کا گواہ بننا تھا" (جلد ۶، ص ۲) "مخلوقات کے مراتب مختلف ہیں، ذی شعور مخلوق، غیر ذی شعور سے فائق و برتر ہے۔ انسان فائق ترین ہے۔ انسانوں میں بنی اسرائیل بحیثیت موقد، پرستارِ ان حق کے مشرکوں سے افضل و بالاتر ہیں" (جلد ۶، ص ۱۱)؛ "سیاسی قوموں میں سب سے پہلے عبرانیوں ہی کی رسائی اپنے انبیاء کی تعلیم سے توحیدِ باری تک ہوئی" (جلد ۸، ص ۶۵۹) مسیحی فرنگی مؤرخین نے بھی اسی تاریخی حقیقت کا اعادہ کیا ہے۔ ہسٹورنس ہسٹری آف دی ورلڈ میں ہے: "دینِ توحید کی بنیاد بنی اسرائیل ہی میں پڑی" (جلد ۲، ص ۳) "انسانیت کی موجودہ روحانی کائنات، عام اس سے کہ سچی ہو یا اسلامی، سب کی تہ میں اسی عقیدہ توحید کی بازگشت ہے جس کی دعوت سب سے پہلے اسرائیلیوں نے دی تھی (جلد ۲، ص ۳) خود تورات کی تصریحات بھی اس سلسلہ میں نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔ "تو خداوند اپنے خدا کے لیے ایک پاک قوم ہے۔ خداوند تیرے خدا نے چن لیا کہ تو سب گروہوں کی نسبت جو زمین پر ہیں، اس کے خاص گروہ ہو۔ خداوند نے تم سے محبت رکھی اور تمہیں برگزیدہ کیا، اس لیے کہ تم اور گروہوں سے گنتی میں زیادہ تھے، کیونکہ تم سب گروہوں سے کم تر تھے بلکہ اس لیے کہ خداوند عالم نے تم سے محبت رکھی" (استثنا ۷: ۷، ۸)؛ "خداوند کو خوش آیا کہ تمہارے باپ داداؤں سے محبت رکھے، اس لیے ان کے بعد ان کی اولاد کو یعنی تم کو سارے گروہوں کی نسبت پہلے برگزیدہ کیا جیسا کہ آج ہے" (استثنا ۱۰: ۱۵)؛ "تم میرے گواہ ہو، خداوند فرماتا ہے اور میرا بندہ بھی جسے میں نے برگزیدہ کیا۔۔۔ سو تم میرے گواہ ہو" (یسعیاہ ۴۳: ۱۰-۱۱)۔

"قوم بنی اسرائیل اور اُمتِ موسیٰ دو بالکل اور قطعاً علیحدہ چیزیں ہیں۔ اور آیت کی تفسیر میں اُمتِ موسیٰ اور اُمتِ محمدی کے تقابیل و تلافی کا کوئی سوال ہی سرے سے پیدا نہیں ہوتا۔۔۔

افضلیت بنی اسرائیل کو کسی خاص زمانہ کے اندر محدود و مقید کرنے کی ضرورت ہمارے قدیم مفسرین کو محض اس لیے پیش آئی کہ "اُمتِ موسیٰ" اور "قوم اسرائیل" کے درمیان خلط ہو گیا

اور دونوں کا عظیم الشان فرق نظر میں نہ رہا۔ اُمتِ محمدیؐ کی افضلیت بلحاظِ دین و عقیدہ ہے نہ کہ کسی نسلی یا قومی اعتبار سے اور آیت میں ذکرِ ایک خاص نسل کی افضلیت کا ہے۔ یہ کوئی نظریہ یا اجتہادی مسئلہ نہیں، ایک مسلم تاریخی حقیقت ہے کہ جس وقت دُنیا کے تہذیبِ طرح طرح کی مشرکانہ و ہم پرستیوں میں مبتلا تھی، موحداً عظیم ابراہیمؑ ہی کی نسل کی ایک شلخِ توحید کا علم بلند کیے ہوئے تھی۔ ہمارے مفسرین میں سے بھی کسی کسی کے ذہن کی رسائی اس حقیقت تک ہو گئی ہے اور وہ صاف لکھ گئے ہیں کہ نسلِ اسرائیل کی افضلیت اس میں سلسلہ نبوت و انبیاء کے لحاظ سے تھی۔ بہما جعل فیہم من الانبیاء و لهذا خاصۃ لہم ولیست لغيرہم (قرطبی) ۱۲۷

تقسیم القرآن، فضلتکم علی العالمین: یہ اس دور کی طرف اشارہ ہے جب کہ تمام دُنیا کی قوموں میں ایک بنی اسرائیل کی قوم ہی ایسی تھی جس کے پاس اللہ کا دیا ہوا علم حق تھا اور جسے اقوامِ عالم کا امام و رہنما بنا دیا گیا تھا تاکہ وہ جہدِ رب کے رستے پر سب قوموں کو بلاتے اور چلاتے ۱۲۸

تدبر القرآن: اس فضیلت سے مراد قوموں کی ہدایت و رہنمائی کا وہ منصب ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو ایک خاص دور میں منتخب فرمایا۔ جو فضیلت کسی منصب کی ذمہ داریوں کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے وہ ایک مشروط فضیلت ہوتی ہے۔ اگر صاحبِ منصب قوم اس ذمہ داری کو ادا کرتی ہے تو یہ افضلیت اس کو حاصل رہتی ہے اور اگر اس کو چھوڑ بیٹھتی ہے تو صرف اس فضیلت ہی سے محروم نہیں ہو جاتی جو لئے بخشی گئی تھی بلکہ کفرانِ نعمت کی پاداش میں اس کو مزید برآں ذلت بھی نصیب ہوتی ہے۔ یہاں بنی اسرائیل کو یہ بات یاد دلائی گئی ہے کہ جس فضیلت پر تمہیں ناز ہے وہ فضیلت خدا ہی کی عطا کردہ تھی، اگر اس کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو خدا کے عہد پر قائم رہو اور اس کا حق ادا کرو۔ خدا کے عہد سے نکل کر تم اس فضیلت کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ قوموں کی

۱۲۷ تفسیر ماجدی (طبع اقل)، ص ۲۰، ۲۱

۱۲۸ تقسیم القرآن (جلد اول)، ص ۴۷

ہدایت و رہنمائی کے لیے بنی اسرائیل کے منتخب کیے جانے کا ذکر قرآن مجید میں دوسری جگہ بھی آیا ہے مثلاً فرمایا **وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمُ عَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِيَّ الْعَلَمِينَ ۳۲**۔ دستان (اور ہم نے ان کو دنیا والوں کی رہنمائی کے لیے منتخب کیا دیکھ بھال کر)۔ یہاں علیؑ علم کے الفاظ سے بھی یہ اشارہ نکلتا ہے کہ انتخاب کسی اندھے کا انتخاب نہیں تھا کہ جس پر ہاتھ پڑ گیا اس کو منتخب کر دیا بلکہ یہ کام ایک صاحب علم و بصیرت نے کیا ہے جو اپنے علم و بصیرت سے یہ معلوم کر سکتا ہے کہ کب یہ اس منصب کے اہل ہیں اور کب نہیں۔ ۳۲

معارف القرآن: ۳ اس آیت میں خطاب چونکہ حضور اکرمؐ کے زمانہ کے یہودیوں کو ہے اور عموماً ایسا ہوتا ہے کہ باپ دادا پر جو احسان و اکرام کیا جائے اس سے اس کی اولاد بھی فائدہ حاصل کرتی ہے جس کا عام طور پر مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اس لیے ان کو بھی اس آیت میں مخاطب سمجھا جاسکتا ہے۔ ۳۵

مندرجہ بالا اقتباسات کے باہمی تقابیل سے واضح ہے کہ ماجد نے بنی اسرائیل کو نسل کے طور پر یہود سے قطعی ممتاز اور الگ کر دیا ہے اور ان کی عظمت و برتری کا باعث ان کی توحید پرستی کو قرار دیا ہے۔ اس ضمن میں انمول نے عمدانہ عتیق کے علاوہ متعدد دیگر شواہد سے بھی اپنے موقف کی بھرپور عالمانہ وضاحت کی ہے۔ اگرچہ مولانا مودودی نے بھی بنی اسرائیل کی عظمت کا سبب ان کی توحید پرستی ہی کو قرار دیا ہے لیکن نہ تو ان کے مندرجہ بالا اقتباس میں اور نہ ہی تدبر القرآن اور معارف القرآن کے حوالوں میں وہ دستِ مطالعہ مہلکتی ہے اور تاریخ اور "نسیات" پر وہ نگاہ دکھائی دیتی ہے جو ماجد کے مندرجہ بالا اقتباس میں نظر آتی ہے۔ اصل میں تفسیر ماجدی (اردو۔ انگریزی) دونوں کا ممتاز ترین خاصہ عتیقیات کے ضمن میں اس کا دائرۃ المعارف طریق کار ہے جو معاصر اور ماقبل کی تفاسیر میں اسے متاثر کرتا ہے۔

ماجد کے طریق تفسیر کی وضاحت کے لیے ایک مثال اور، اور پھر اس کا تقابلی ذکر

۳۲۵ تدبر القرآن (جلد اول)، ص ۱۶۴

۳۵۵ معارف القرآن (جلد اول)، ص ۱۶۶





تذکرہ القرآن: ”یہاں اصل بیان تو ایمان و انفاق اور نماز و زکوٰۃ وغیرہ کلمے لیکن احکام و شرائع کے پہلو بہ پہلو تجدید دین کے تقاضوں کے تحت ان بدعت کی تردید بھی کی جو اہل کتاب یا مشرکین نے شریعت الہی میں داخل کر دی تھیں اور جن کے سبب پوری شریعت یا تو مسخ ہو کر رہ گئی تھی یا صرف چند ظواہر اور رسوم کا مجموعہ بن گئی تھی۔ یہاں اسی تجدید دین کے تقاضے کے تحت اصل احکام کے بیان کی تمہید اس طرح اٹھائی کہ خدا کی بندگی اور اطاعت کا حق صرف مشرق اور مغرب کی طرف منکر لینے سے ادا نہیں ہو جاتا بلکہ اصل شے وہ اعمال و اخلاق ہیں جن کی شریعت نے تعلیم دی ہے۔۔۔“ ۱۵۹

(مندرجہ بالا حاشیے میں تو نہیں البتہ اصلاحی صاحب نے ایک اور آیت (نمبر ۱۱۵) کی توضیح میں ص ۲۵۹ (جلد اول) میں بتایا ہے کہ اس آیت میں اشارہ اس جگہ ہے کی جانب ہے جو بیت المقدس کے باب میں تھا۔ نصاریٰ نے خاص طور پر اس کی مشرقی سمت کو منتخب کیا تھا لیکن ہے اس کی وجہ یہ ہوئی ہو کہ وہ حصہ جس میں حضرت مرثمؑ نے اعتکاف فرمایا تھا، اسی سمت میں تھا۔۔۔ اس ضد میں یہود نے اس کی مغربی سمت کو اختیار کیا ہو گا اور پھر اندرون بیت المقدس کی یہ تقسیم باہر نکل کر مستقلاً مشرق و مغرب کی تقسیم بن گئی ہوگی۔)۔ معارف القرآن: ”ان آیات میں ایک خاص انداز سے اس بحث کو ختم کر دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تم نے سارا دین صرف اس بات میں منحصر کر دیا ہے کہ نماز میں انسان کا رخ مغرب کی طرف ہو یا مشرق کی طرف، مگر اس سے مطلق جہات اور سمتیں ہیں یعنی تم نے صرف سمت و جہت کو دین کا مقصد بنا لیا اور ساری بحثیں اسی میں دائرہ ہو گئیں گویا شریعت کا اور کوئی حکم ہی نہیں ہے۔“ ۱۶۰

مندرجہ بالا اقتباسات کا تنقیدی جائزہ لینے سے بخوبی پتا چلتا ہے کہ تحقیقات اور تاریخ قدیمہ سے ماخذ کو جس قدر دلچسپی تھی ہندرجہ بالا مفسرین میں سے کسی کو بھی اس درجے میں نہیں تھی چنانچہ ماخذ کے علاوہ ان تینوں مفسرین نے آیت کا مقصد و اصلی تو

۱۵۹ تذکرہ القرآن (جلد اول)، ص ۳۷۸

۱۶۰ معارف القرآن (جلد اول)، ص ۳۷۵

بتا دیا ہے لیکن وہ جہت پرستی کے اس تاریخی پس منظر میں نہیں گئے جس کا عالمائے تجزیہ ماجد نے کیا ہے۔ صاحبِ تدبر القرآن نے اگرچہ ایک اور جگہ (اوپر آچکا) بیت المقدس کی دو جہات سے وابستہ تقدیس کا ذکر کیا ہے اور قیاس کیا ہے کہ یہیں سے مشرق پرستی اور مغرب پرستی کا آغاز ہوا ہوگا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دیومالا اور اساطیر پرستی کا رجحان یہودیت و عیسائیت سے کہیں قدیم ہے اور شمس پرستی، کوکب پرستی اور جہت پرستی بھی ان مذاہب سے پہلے بھی ہوتی رہی ہے۔ پھر ان تینوں مفسرین میں سے کسی نے مفسرینِ سابق کے اس اشکال کا ذکر نہیں کیا جس کو ماجد نے بیان کیا ہے۔

تفسیرِ ماجدی کی امتیازی خصوصیات میں جہاں اس کی حنفی تعبیرات، مفسر کی دقتِ مطالعہ، عمیق نظر اور مجتدانہ طرزِ احساس کا پتہ چلتا ہے وہیں اس کے دل نشین اسلوب، منطقی طرزِ استدلال اور جوشِ بیان کا بھی بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ گوناگوں ادبی محاسن نے اس تفسیر کو ایک خاص امتیاز عطا کیا ہے جس طرح ماجد کا خالص انشائی ادب اپنے اندر ایک خاص طرح کی کشش اور چاشنی رکھتا ہے اور یہ اسلوب خود ماجد کے ساتھ خاص ہے، اسی طرح دلیل، منطق، شدتِ احساس، حکیمانہ بصیرت، خطیبانہ حرارت اور اعتماد و یقین ان کی تفسیر میں جا بجا جھلکتے دکھائی دیتے ہیں۔ ذیل میں چند ایسے اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جو ان کے اسلوبِ خاص کے نمائندہ ہیں اور جس میں کہیں کہیں ان کے طنزیہ لہجے کی کاٹ بھی نظر آجاتی ہے۔

۱۔ "بابل کی اسی سحر پرورد کسانت خیز سر زمین میں جب عملیاتِ سفلیہ اور علومِ سحریہ کا زور حد سے بڑھ گیا اور عوام کے ذہن میں یادیاں حق، انبیائے کرام اور اولیائے صالحین کی حیثیت خلطِ ملط اور ملتیس ہو کر کاہنوں، ساحروں، عاملوں اور شعبدہ بازوں کی ہو کر رہ گئی تو مشیتِ الہی اور حکمتِ ربانی نے حق و باطل کے ان دو علم بردارِ گرد ہوں کے درمیان نمایاں فصل و امتیاز کرانے اور لوگوں کی اصلاحِ خیال کے لیے دو فرشتوں کو انسانی صورت و قالب میں بھیجا۔" ۱۵۷

۲۔ یہ جاہلی استدلال آج جس زور شور سے پیش کیا جا رہا ہے، پیشتر شاید کبھی نہ ہوا ہو۔ صرف اہل باطل ہی نہیں بلکہ ان سے مرعوب بہت سے مسلمان بھی مسیحی قوموں، مشرک قوموں، لامذہب قوموں کی مثالیں پیش کر کے پیکار پیکار مسلمانوں سے کہہ رہے ہیں کہ ان کی ترقیاں دیکھو، ان کی دولت، حکومت، عظمت، جاہ و ثروت دیکھو، ان کی اقبال مندی پر نظر کرو، اور تم اگر اپنی ترقی اور رفاہ چاہتے ہو تو انہیں کے طریقے اختیار کرو، اسی کی روش پر چلو اور وہی کرو جو یہ "ترقی یافتہ" "اقبال مند" قومیں کر رہی ہیں۔۔۔۔۔ یہ ظاہری ساز و سامان، یہ زرق برق لباس، تہذیب و تمدن ہی اگر دلیل حقانیت و ثبوت صداقت ہوتا تو آخر بڑی بڑی پُرشوکت، پُرقوت، پُرشروت تانفرمان قومیں کیوں غارت ہو گئیں؟ یا بل و کلدانہ کا تمدن کیا ہو گیا؟ اہرام مصر والی عمارتیں کیوں زمین کے برابر ہو گئیں؟ شاہانِ عجم کا کرد فر کیا ہوا؟ یونانیوں کا دم خم کماں چلا گیا؟ قیصر و کسریٰ کے تلج و تخت کیوں تاراج ہو کر رہے اور آج آنکھ کے سامنے دیکھتے دیکھتے زار روس کی حکومت قاہرہ کا تختہ کیسا الٹ کر رہا؟ قیصر ولیم اور اس کے آہنی ارادے کیوں گنتامی کی نذر ہو گئے؟ مشرک اپنے سارے سامانِ جنگیزی اور اتنے دم داعیہ کے کیوں فنا کے گھاٹ اُتر گیا؟" ۱۸۱

۳۔ "خدا کے تصور و تعریف ہی میں یہ امر داخل ہے کہ وہ مطلق الارادہ و مطلق الاختیار اور مالکِ کل ہو۔ اگر اس کے اختیارات یا اس کی ملک محدود و مقید ہوتی تو وہ خدا ہی کیوں کہلائے گا۔۔۔ تصادم و تزامم بہر حال دو خداؤں کے درمیان ناگزیر ہے اور کائنات کی ترتیب و تنظیم کا مشاہدہ خود اس تصادم و تزامم کی تکذیب کر رہا ہے۔ سو اس نظامِ کائنات کا وجود جس کے آگے بشری صناعات کی بڑی بڑی صناعات گردیں و دلیل قاطع ہے توحیدِ صانعِ عالم پر" ۱۸۲

۴۔ "سوال مشرکین کی حماقتِ محض سے ہے کہ آخر کیا سمجھ کر کیا دیکھ کر انہوں نے مخلوق کو جو خود بے قدرت ہے اپنا معبود تسلیم کر لیا ہے؟ زمینی معبودوں اور دیوتاؤں کی مثال کے لیے ہندوستانیوں کو دُر جانے کی ضرورت نہیں۔ گنوماتا، گنگامانی، سر جو مانی، بندھیا چل،

گوری شکر، ناگ (سائپ)، ہنومان (بندر)، پپل، تلسی وغیرہا۔ ۱۸۳۰ء

۵۔ "آج تو اس آمریت کے مصداق ایک دو نہیں صدہا، ہزار ہا پڑھے لکھے "نظر آئیں گے۔ کہیں نثر میں مضامین، ڈرامے، افسانے لکھے جا رہے ہیں کہ خدا مزدوروں، مفلسوں کو مصیبت میں رکھتا ہے اور اسے ذرا رحم نہیں آتا، کہیں نظم میں طبع آزما ہی ہے کہ خدا سرمایہ داروں کے ظلم کو روکتا نہیں اور ان کی اعانت کر رہا ہے و قس علیٰ ہذا۔ گویا ان بے مغز یہودہ لنگاروں کے حسب مشورہ اگر کسی دنیا کی تخلیق ہوتی تو اس میں نہ کوئی چھوٹا ہوتا نہ بڑا، نہ کوئی امیر نہ کوئی مطاع، نہ کوئی دولت مند نہ کوئی مفلس، نہ کوئی بیمار نہ کوئی مجرم۔ گویا اس دنیا میں نہ اطاعت کے کوئی معنی ہوتے نہ سخاوت کے، نہ داد رسی کے، نہ عداقت کے، نہ ہمدردی کے، اس لیے کہ چیزیں تو اپنے ظہور کے لیے خود محتاج ہیں حاجت کی، غربت کی، بیماری کی، مظلومیت کی" ۱۸۳۰ء

۶۔ "یہ ہے اصلی اور سچی تصویر اسلامی طرز حکومت کی۔ گورنمنٹ اگر مسلمانوں کی قائم ہو جائے تو مسجدیں آباد و پُر رونق ہو جائیں، ہر طرف سے صدائیں بکیر و تہلیل کی گونجا کریں۔ بیت المال کے بعد کوئی بھوکا تنگ نہ رہ جائے۔ عدالتوں میں انصاف پکتے کی بجائے بٹلنے لگے۔ رشوت، جعل سازی، دروغ حلفی کا بازار سرد پڑ جائے۔۔۔ غیبتیں، بدکاریاں، چوریوں، ڈاکے خواب و خیال ہو جائیں۔ آبکاری کے محلکے کو کوئی پانی دینے والا بھی نہ رہے، مساجد کو ٹھیوں، سود خوار ساہوکاروں، عینکوں کے ٹاٹ الٹ جائیں۔ گویے پچھلے اگر تائب نہ ہوں تو شہر بدر کر دیے جائیں" ۱۸۳۵ء

۷۔ "شرک نام خود محدودیت و تنگ نظری کا ہے۔ شرک کے مطمح نظر میں ہمہ گیر وسعت پیدا ہی نہیں ہو سکتی" ۱۸۶۰ء

۸۔ اللہ معاف کرے یہاں کلام کے بھنے میں بعض اکابر سے تسامحات ہو گئے ہیں۔ فرشتوں کا یہ قول (قالوا اتجعل فیہما۔۔۔ الخ) بہ اعتراض یا گستاخی کے نہ تھا۔

۱۸۳۰ء تفسیر ماجدی (یار اول)، ص ۶۰ ۱۸۳۰ء حوالہ سابق، ص ۶۷۶

۱۸۵۰ء حوالہ سابق، ص ۶۸۶ ۱۸۶۰ء حوالہ سابق، ص ۶۹۳

فرشتے تو گستاخی کر ہی نہیں سکتے۔ ”باعتی فرشتوں“ کا تخیل تمام تر مسیحی ہے۔ فرشتوں کا یہ قول تمام تر دُور نیاز مندی، اقرارِ وفاداری اور جوشِ جہاں تشاری کا نتیجہ تھا۔<sup>۱۵۸</sup>

یہ بات طے ہے کہ معنوی اعتبار سے قرآنِ حکیم ایک انتہائی مرتب صحیفہ ہے اور انسانی اعتبار سے انتہائی بلیغ اور اسی نسبت سے قدرۃً انتہائی دشوار بھی۔ اس لیے کوئی مفسر قرآن بھی اس ضمن میں دعوائے کالیٹ و ریکٹائی نہیں کر سکتا۔ معاملہ وہی ہے کہ تھک تھک کے ہر مقام پر دو چار رہ گئے۔ پھر یہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ قرآنِ حکیم سب سے پہلے ایک کتابِ ہدایت ہے اور بعد میں کچھ اور۔ اس لیے اس کے غوامض اور امر اور مومن کھنے کے لیے محض زبانِ داں ہونا یا اہل زبان ہونا کافی نہیں بلکہ اس کے لیے بنیادی طور پر طہارتِ فکر و نظر اور ”بڑی بوڑھیوں کے ایمان“ کی ضرورت ہے۔ الیولیب اور الیوجل سے زیادہ لسانِ عرب کا مزاجِ داں کون تھا لیکن قلب و نظر کی قساوت و حجریت نے انہیں روحِ قرآنی تک رسائی حاصل کرنا تو ایک طرف اس کی ایک ہلکی سی جھلک تک دیکھنے سے بھی باز رکھا۔ ماجد کو بفضلِ ایزدی ایک مدت کی سربِ گردی کے بعد نورِ ایمان کی دولت ملی تھی، اس لیے انہیں اس کی قدر بھی تھی اور اس کی رہنمائی میں نکات و رموزِ قرآنی تک پہنچنے کی سعادت و اہلیت بھی نصیب ہوئی تھی؛ لیکن جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے قرآنِ فہمی اور قرآنِ فہمانی دونوں مشکل کام ہیں چنانچہ تفسیرِ نگاری میں جہاں ماجد نے تحقیق و ژرف نگاہی کی عمدہ مثال قائم کی ہیں ان سے بعض تسامحات بھی ہوئیں۔ ذیل میں ان میں سے چند کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

ماجد نے قرآنِ حکیم کی سورہ قصص کی ایک آیت قال الذین حق علیہم القول ما بناھو لاول الذین اعونیا ۲۸: ۶۳ کا ترجمہ کیا ہے: ”وہ لوگ کہیں گے جن پر اللہ کا فرمودہ ثابت ہو چکا ہو گا، اے ہمارے پروردگار یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہمیں بہکایا تھا۔“<sup>۱۵۹</sup> حالانکہ ھو لاول الذین اعونیا کا صحیح ترجمہ ہے ”یہی وہ لوگ ہیں جن کو ہم نے بہکایا تھا۔“ گویا ماجد نے بالکل الٹ ترجمہ کر دیا ہے ترجمے کی فاش غلطی کہا جاسکتا ہے۔

حضرت حوا کی پیدائش کے باب میں اس عمومی عقیدے کی کہ تو حضرت آدمؑ کی پسلی سے پیدا ہوئیں تردید کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے کہ یہ روایت بہت کم درجہ رکھتی ہیں۔ یہ روایت کہ حضرت حوا کی پیدائش حضرت آدمؑ کی پسلی سے ہوئی ہے، تورات کی ہے۔۔۔ بعض حدیثی روایتیں جو اس مضمون کی مروی ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ایسی نہیں ہے جسے قطعی صحت کا درجہ حاصل ہو اور قرآن مجید نے اس سلسلے میں سورۃ النساء اور سورۃ الاعراف میں جو کچھ لکھا ہے اس کی تعبیر اور طریقوں سے بھی ہو سکتی ہے۔ ۱۹۸

واقعہ یہ ہے کہ یہاں مولانا سے سخت سہوا ہوا ہے۔ یہ روایت بخاری و مسلم دونوں میں مختلف طریقوں سے روایت کی گئی ہے اور مسلم و بخاری دونوں حدیث کے باب میں استناد کا درجہ رکھتی ہیں۔

مولانا ماجد نے سورۃ البقرہ میں مذکور "خنزیر" پر ایک تفصیلی متفقانہ نوٹ لکھا ہے اور لسانیات کے بعض ماہروں کی رائے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ "قذم الشیء" (دہ چیز گندی ہو گئی) سے بنا ہے۔ ۱۹۹ جبکہ "بُرہان" کے ایک تبصرہ نگار نے ان سے اس ضمن میں اختلاف کیا ہے۔ "خنزیر کے متعلق مولانا نے کسی نامعلوم مصنف کے حوالے سے جو یہ لکھا ہے کہ یہ لفظ قذم الشیء سے مشتق ہے، ایک ایسی بات ہے جسے مشکل ہی سے باور کیا جاسکتا ہے۔ ۱۹۱

راقم الحروف کے نام خط میں ایک جگہ ممتاز ماہر اسلامیات اور نامور دانشور ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے تفسیر ماجدی میں سے ایک مقام کی نشان دہی کی ہے جس کا ترجمہ ان کے خیال میں درست نہیں تھا۔ لکھتے ہیں: "والا قی تخافون نشوزھن" کا انھوں نے ترجمہ فرمایا کہ جن عورتوں سے "نافرمانی" کا خوف ہو تو انھیں... مارو... میں نے عرض کیا "نشوز" کے لفظ میں کئی معنی ہیں۔ یہاں... وہ "نافرمانی" کے لیے نہیں معلوم ہوتا، خاص کر اس لیے کہ خطبہ حجۃ الوداع میں رسول اکرمؐ نے اس آیت کی تفسیر میں "نشوز" کو

۱۹۸ تفسیر ماجدی، جلد اول (طبع دوم)، ص ۷۷، ۱۹۹ تفسیر ماجدی (طبع اول)، ص ۶۴

۱۹۱ "بُرہان" (دہلی)، مئی ۱۹۶۶، ص ۳۱۵

”فحشاء“ سے واضح فرمایا ہے۔۔۔ صحیح بخاری میں بھی ”نشوز“ کے معنی ”نازمانی“ کو روک دیا گیا ہے۔“ ۱۹۲ھ

اسی طرح ماجد نے تفسیر ماجدی میں ایک جگہ حضرت داؤد کے زمانے کے ایک آباد قریے ایلہ کو عقبہ قرار دیا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔  
مجموعی حیثیت سے ماجد کا یہ تفسیری کارنامہ، قرآن کے تفسیری مادب میں ایک ممتاز مرتبے کا حامل ہے جس کی داد اس کی اشاعتِ اول سے اشاعتِ ثانی تک ایک مدت سے دی جا رہی ہے اور جس کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس کا ترجمہ بھی چند زبانوں میں ہو چکا یا ہو رہا ہے مثلاً ملایائی زبان میں ہو چکا ہے اور ہندی میں ہو رہا ہے۔ ۱۹۳ھ علاوہ ازیں اس کے کچھ اجزاء کے عربی تراجم بھی ہوئے ہیں۔ ذیل میں تفسیر ماجدی پر متعدد تبصروں میں سے چند کے مختصر اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

”مولانا چونکہ علومِ جدیدہ پر گہری نظر رکھتے اور نفسیاتِ بشری کے ماہرِ خصوصی ہیں اور ساتھ ہی علومِ اسلامیہ میں درکِ کامل رکھتے ہیں اس لیے ان کے تفسیری حواشی قدیم و جدید دونوں رنگ کے جامع ہیں۔ ان حواشی کی خصوصیت یہ ہے کہ مذاہبِ غیر کے عقائد کا موازنہ کر کے اسلام کی برتری اور فوقیت ان پر دکھائی گئی ہے اور اس مقصد کے لیے ان مذاہبِ غیر کی مسلم و معتبر کتب کے حوالہ جات بھی کثرت سے پیش کیے گئے ہیں۔ اسی طرح اسلام کی جن مقدس تعلیمات پر آج کل ”مذہب“ و ”نیا زبانِ اعتراض“ دراز کرتی رہتی ہے ان کے بھی نہایت مدلل اور دل نشیں جوابات دیے گئے ہیں۔“ ۱۹۴ھ

”اس تفسیر کی۔۔۔ خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مولانا نے عصری علوم اور جدید تحقیقات

۱۹۲ھ راقم کے نام ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا خط مورخہ ۸ رجب ۱۴۰۱ھ

۱۹۳ھ دیکھے صدقِ جدید کے شمارے ۵ اکتوبر ۱۹۶۹ء اور ۶ ستمبر ۱۹۸۲ء اول الذکر شمارے سے

معلوم ہوتا ہے کہ تفسیر کے ہندی ترجمے کا آغاز لکھنؤ کے تندکار اوتھی صاحب نے کیا ہے جنہوں

نے اس سے قبل شاہ عبدالقادر کے ترجمہ قرآن کو ہندی میں ڈھالا تھا۔

۱۹۴ھ ”سیاست“ (کاتب: ۱۸، جنوری ۱۹۵۲ء)



کو قرآن حکیم کا خادم بنا کر پیش کیا ہے اور بہت سے تاریخی واقعات اور جغرافیائی حالات کی عمدہ تحقیق فرمائی ہے بزرگ محض نعروں سے مرعوب ہو کر خواہ مخواہ قرآن کریم کی مسلم تفسیر سے انحراف نہیں کیا۔

”یہ ایک ایسے صاحب علم و فکر بزرگ کی نکستی ہوئی ہے جو اپنی زندگی کے ابتدائی دور میں عرصہ دراز تک فلسفے کے ”گمان آباد“ میں بسنے کے بعد قرآن کریم کی طرف آئے تھے اس لیے وہ جدید ذہن کی دکھتی ہوئی رگوں سے بخوبی واقف ہیں اور جن مقامات پر تشکیک زدہ دماغ میں طرح طرح کے اعتراضات گھلایا کرتے ہیں وہاں سے وہ اپنے قاری کو بڑی سلامتی کے ساتھ گزار کر لے گئے ہیں۔“ ۱۹۵

”اردو میں تفسیر ماجدی پہلی کتاب ہے جس میں علم و تحقیق، عقل و نقل اور روایت و درایت کو ہم آہنگ کیا گیا ہے۔۔۔ پوری تفسیر میں کہیں سلفیت سے تجاوز نہیں کیا گیا ہے۔ تفسیر ماجدی پہلی تفسیر ہے جس میں خود ان اقوام و مذاہب (قدیم) کے صحیفوں، ان کی مذہبی کتابوں، یسودی اور عیسائی مصنفین کی تصانیف، دور جدید کی تحقیقات اور دوسرے آثار و شواہد سے کلام مجید کے بیانات پر مستشرقین کے بعض تاریخی اعتراضات کی پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح آیات متشابہات پر جو اعتراضات ہو سکتے ہیں ان کی ایسی لطیف تشریح کی ہے کہ یہ اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔۔۔ غرض ہر پہلو سے تفسیر ماجدی نہایت جامع اور محققانہ تفسیر ہے اور اس میں دینداروں اور عقل پرستوں دونوں کی تشفی کا پورا سامان موجود ہے۔“ ۱۹۶

”ترجمے کے علاوہ تفسیر بھی نہایت مفید، پُر از معلومات اور بصیرت افروز ہے۔“ ۱۹۷  
لیکن اس کا کیا کیا جائے کہ بعض دینداروں اور عقل پرستوں کو اس تفسیر نے مطمئن نہیں کیا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے راقم کے نام مذکورہ الصدد خط میں لکھا تھا: ”ان کی تفسیر میں نے کامل تو

۱۹۵ ابللاغ (کراچی)، دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۵۹-۶۰ (تبصرہ از محمد تقی عثمانی)

۱۹۶ معارف (اعظم گڑھ)، سچ ۱۹۶۹ء، ص ۲۳۶، ۲۳۷

۱۹۷ سعید احمد اکبر آبادی کا تبصرہ پر پارہ اول تفسیر ماجدی مشولہ ”جربان“ اپریل ۱۹۵۲ء، ص ۲۵۳

نہیں، اُردو میں جسے جسے پڑھی ہے۔ وہ راسخ العقیدہ تفسیر<sup>۱۹۸</sup> ہے اور قدامہ کا گویا خلاصہ۔ لیکن کوئی نئی چیز جو علم کی ترقی سمجھی جاسکے، کم ہی ملی۔ میں نے ایک بار ان سے عرض کیا تھا کہ ایسی چیزوں کی نشاندہی کریں (یعنی جہتوں کی) تو اس کا ترجمہ یا خلاصہ فرمائیے۔ میں شائع کراؤں، جواب نہ آیا۔<sup>۱۹۹</sup>

سوال یہ ہے کہ کیا اسے تفسیر کے خام مطالعے کا نتیجہ کہا جائے یا معاشرت کا حجاب... یہ ایک الگ بحث کا تقاضا کرتا ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

اسے تفسیر نگاری کا فیضان کیسے کر اسی کے نتیجے میں ماجد کے قلم سے چند اہم کتابوں کا صدور ہوا۔ مسائل و قصص (۱۹۴۴)، حیواناتِ قرآنی (۱۹۵۵)، ارض القرآن (۱۹۵۵) اعلام القرآن (۱۹۵۹)، بشریتِ انبیاء (۱۹۵۹) اور مشکلات القرآن (۱۹۷۰) وغیرہ وہ کتابیں ہیں جو ان کی ایسی تحقیقات کا ثمر ہیں جو تفسیر نگاری کے دوران انہیں قرآنی مقامات، قرآن میں مذکور حیوانات، قرآنی اسما و اعلام اور قرآن کے بعض اشکالات کے سلسلے میں کرنا پڑیں۔ ایسے موضوعات کی تفصیلی وضاحتیں حواشی کی صورت میں ان کی انگریزی اُردو تفسیر میں موجود ہیں اور انہی کو حذف و اضافہ کے بعد ان کتابوں میں شامل کر لیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم ان کتابوں کا اجمالی تعارف کرانے کے ساتھ ساتھ ان کے علمی مرتبے کے تعین کی کوشش کرتے ہیں۔

”مسائل و قصص“ قرآن حکیم کے چند اہم مباحث کا احاطہ کرتی ہے اور یہی مباحث بعض دیگر اہم اور مشکل مباحثِ قرآنی کے شمول کے ساتھ بعد میں ”مشکلات القرآن یا قرآنی مطالعہ بیسویں صدی میں“ کی تدوین کا باعث بنے۔ اصل میں یہ سارے مباحث وہی ہیں جنہیں ماجد اپنی تفسیر میں چھیڑ چکے ہیں اس لیے جو لوگ ماجد کی دونوں تفسیر کا مطالعہ کر چکے ہیں انہیں ان کتابوں میں نئی باتیں کم ہی ملیں گی۔ مثلاً مسائل و قصص میں ”قوم و امت کا فرق“، ”بارہ چشمے“، ”باروت و ماروت“، ”اور سمت پرستی اور تقریباً سارے دوسرے

<sup>۱۹۸</sup> تفسیر کو راسخ العقیدہ کتاب بھی خوب ہے!

<sup>۱۹۹</sup> راقم کے نام ڈاکٹر صاحب موصوف کا خط، مورخہ ۸ رجب، ۱۴۰۱ھ

مباحث تفسیر ماجدی میں زیر بحث لائے جا چکے ہیں۔ ذیل میں مندرجہ بالا مباحث سے صرف دو اقتباس پیش کیے جاتے ہیں اور پھر تقابلی عرض سے یہی مباحث جس طرح تفسیر ماجدی اور مشکلات القرآن میں آئے ہیں، ان کی مثالیں پیش کی جائیں گی :

۱۔ "ابھی گزر چکا ہے کہ بنی اسرائیل نام ہے ایک خاص خاندان کا۔۔۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب و دین کا نہیں، کسی عقیدہ و آئین کا نہیں، نام ہے ایک مخصوص نسل کا! اس لیے امت محمدی اور قوم اسرائیل کے درمیان تقابلی و تفاضلی کا کوئی سوال ہی سر سے پیدا نہیں ہوتا اور قرآن کے جن طلباء نے ان بحثوں کو چھوڑ دیا ہے وہ بیچارے قلم کر گئے نسل اور دین کے درمیان اور نظر انداز ہو گئی ان کے ذہن سے یہ حقیقت کہ امت محمدی کے فضائل جو کچھ ہیں وہ افراد کے اختیار کیے ہوئے دین، عقیدہ، مسلک کے اعتبار سے ہیں نہ کہ افراد کی غیر اختیاری نسلیت و قومیت کی بنا پر۔" **نتیجہ**

۲۔ فاینا تو لو افشروا وجہ اللہ۔ اے خداؤ! ہر ایک کے پرستار اور شرک و شریک سے بیزار مسلمانو! کہیں یہ نہ سمجھ لینا کہ خدا بھی پابند ہے کسی سمت کا، مقید ہے کسی جہت کے ساتھ، تم جہر بھی اپنا منہ کرو نماز، دعا و عبادت کے لیے، بس خدا اسی طرف ہے۔ وہ پاک ہے ہر سمت سے، منزہ ہے ہر جہت سے۔ اس کی ذات پاک کی تجلیات ہر طرف ہیں، سب کہیں ہیں۔ جہر بھی رُخ کرو، جلوہ اسی کا پاؤ گے۔ کون سی جہت، کون سا مکان، کون سا گوشہ اس سے خالی ہے! یہ سب تردید ہو رہی ہے عقیدہ تجسیم Anthropomorphism کی۔ وہی عقیدہ تجسیم جو بزوال و لایتنفک رہا ہے نہ صرف وحشی قوموں کے مذہبوں کا بلکہ جہاں تک پتا چلتا ہے، انگریزی لکھے ہوئے تذکرۃ الادیان سے، عیسوی مذہب کا، مصری مذہب کا، کلدانی مذہب کا، ہندی مذہب کا، یونانی مذہب کا، رومی مذہب کا، مسیحی مذہب کا خصوصاً اس کی لاطینی شاخ کا اور سب سے بڑھ کر حیرت یہ ہے کہ خود اسرائیلیوں کے بھی مذہب توحید کا۔" **نتیجہ**

اب یہی مباحث تفسیر ماجدی اور "مشکلات القرآن" میں بالترتیب دیکھیے :

نتیجہ مسائل و قصص، ص ۱۲      ۱۲۵      حوالہ سابق، ص ۴۳، ۴۴

تفسیر ماجدی: ۱- "خوب خیال رہے کہ یہاں ذکر مذہب یہود کا نہیں بلکہ ایک مخصوص قوم و نسل کا ہے۔ بنی اسرائیل نام کسی مذہب یا فرقہ یا عقیدہ کا نہیں ایک خاص نسل کا ہے۔ افضلیت یہاں مذہب یہودیت کی نہیں نسل اسرائیل کی بیان ہو رہی ہے۔۔۔ قوم بنی اسرائیل اور اُمت موسوی دو بالکل اور قطعاً علیحدہ چیزیں ہیں اور آیت کی تفسیر میں اُمت موسوی اور اُمت محمدی کے تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی سرے سے نہیں پیدا ہوتا۔ افضلیت بنی اسرائیل کو کسی خاص زمانہ کے اندر محدود و مقید کرنے کی ہمارے قدیم مفسرین کو محض اس لیے پیش آئی کہ "اُمت موسوی" اور "قوم اسرائیل" کے درمیان غلط ہو گیا۔" ۱۰۷

۲- "۔۔۔ وہ خدا سے واحد۔۔۔ ہر مکان، ہر طرف کی قید سے پاک، ہر سمت و جہت سے منزہ ہے۔ اس کی ذات پاک کی تجلیات ہر طرف ہیں۔ سب کہیں ہیں۔ جدم بھی رخ کرے، جلوہ اسی کا پاؤں گئے اس کی تجلیات کو کسی خاص جہت کے ساتھ محدود و مخصوص کر لینا عین جہل ہے۔۔۔ آیت میں پوری تردید آگئی عقیدہ تجسیم کی جس کے لیے انگریزی میں ایک لباس نام Anthropomorphism ہے۔ ہمارے اکابر نے بھی آیت کو اسی معنی میں لیا ہے۔۔۔ مسیحیوں کے یہاں آج تک ایک اصطلاح Orientation مشرق روی کی چلی آ رہی ہے اور گرہے وغیرہ مشرق روی ہی بنائے جاتے ہیں۔" ۱۰۸

مشکلات القرآن: ۱- "بنی اسرائیل کوئی مذہبی اصطلاح نہیں، یہ ایک نسل نام ہے اس قوم کا لقب جو یعقوب معروف بہ اسرائیل بن اسحاق بن ابراہیم کی نسل سے پیدا ہوئی۔۔۔ ہمارے جو مفسرین یہود اور بنی اسرائیل کو مراد سمجھے، ان کے ہاں ایک سوال اُمت موسوی اور اُمت محمدی کے درمیان تفاضل کا پیدا ہو گیا ہے حالانکہ دونوں کے مضموم کا فرق اگر واضح رہے تو سرے سے تقابل و تفاضل کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔" ۱۰۹

۲- "پارہ اول کے ثلث کے بعد حکم استقبال قبلہ کی تمہید شروع ہوتی ہے۔ ایسی تک کوئی حکم قبلہ قرآن مجید میں نازل نہیں ہوا تھا۔ عام اہل مذہب اپنے اپنے خدا کو مجتہم اور کسی

۱۰۷ تفسیر ماجدی (طبع اول) ، ص ۲۰، ۲۱ ۱۰۸ حوالہ سابق ، ص ۲۵

۱۰۹ مشکلات القرآن ، ص ۱۴، ۱۵

سمت کے ساتھ مقید اور کسی مکان کے ساتھ مخصوص و محدود مانتے تھے اور خدا کے تلیس سے اس خاص سمت کو بھی مقدس ماننے لگے تھے۔ قرآن مجید میں جو پہلا ارشاد اس بار سے میں وارد ہوا ہے اس میں سب سے پہلے اس غلط تصور کی اصلاح کی گئی ہے۔۔۔ اس خدا سے واحد کی ذات ہر مکان، ہر ظرف کی محدودیت سے پاک اور ہر سمت و جہت سے منزہ ہے۔ اس کی تجلیات ہر رخ پر یکساں پاؤ گے۔" ۲۵

مندرجہ بالا اقتباسات کے مطالب ہی نہیں، اسلوب بھی ایک دوسرے سے مماثل ہیں۔ تفسیری خدمات کے سلسلے میں ماجد کی اگلی کاوش "المیوانات فی القرآن" ہے۔ قرآن مجید میں بعض حیوانات کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے جن میں چوپائے، پرندے، چرندے، درندے اور گزندے اور پھران کے متعلقات مثلاً پر، گوشت، چربی، گوبر، کھر، پیٹ، بال، خون، انترطیاں، ہڈیاں وغیرہ سب شامل ہیں۔ ماجد نے اپنی اس کاوش میں ایسے تمام مقامات کے معانی دینے کے ساتھ ساتھ قرآن حکیم میں ان کے مقامات حوالہ کا ذکر بہ قیود پارہ و سورت و رکوع بھی کیا ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ قرآن نے اس کے متعلق کیا کہا ہے۔ پھر اس جانور یا اس کے کسی حصہ جسم یا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل سے متعلق متفرق اور ضروری معلومات جو فن کی کتابوں میں ملیں یکجا کر دی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے بعض حیوانات کے باب میں عمد نامہ عتیق و جدید میں جو معلومات ہیں انہیں بھی لے لیا گیا ہے۔ نیز مذاہب بشر کیہ میں ان کے ضمن میں موجود معلومات بھی اخذ کی گئی ہیں۔ یوں یہ کتاب مختصر مگر دلچسپ اور معلومات افزا رسالے کے طور پر سامنے آتی ہے۔ تمام مشمولات حروفِ تہجی کے اعتبار سے درج کیے گئے ہیں۔ ان اوراق میں بعض اہم قرآنی نکات آگئے ہیں۔ قرآن کے متن پر ماجد کی نظر بہت گہری تھی۔ اس کا اندازہ ان کی تفسیر کے علاوہ المیوانات فی القرآن سے بھی بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ لغات کی بعض نزاکتیں اس کے علاوہ ہیں جو اس کتاب میں دکھائی دیتی ہیں۔ ماجد نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ کم جنوری ۱۹۵۳ء تک بعض حیوانات کی "موشی شماری" کے اعداد و شمار بھی مہیا کر دیے ہیں۔ ذیل میں خوب طوالت

کے باعث ہم محض ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس سے ماجد کی حکمت آفرینی کی بخوبی ضمانت ملتی ہے مثلاً "اجنبہ" (پر) کے ذکر میں لکھتے ہیں: "عالم غیب کی کیفیتوں کو انسان اپنے محدود ناسوتی قویٰ کے ساتھ پوری طرح سمجھ ہی نہیں سکتا اور وہاں کی جو خبریں بھی اس قسم کے الفاظ میں بیان کی گئی ہیں وہ محض تقریباً نہم کے لیے ہیں اس لیے یہ مرکز ضروری نہیں کہ فزٹوں کے پر اپنے جزئیات کے لحاظ سے بھی پرندوں ہی کے پروں کی طرح ہوں چنانچہ خود آیت میں بھی جو "تین تین پروں" کی تصریح ہے وہ دنیوی مشاہدہ کے تو صریح خلاف ہے" لفظ

ماجد کی یہ تفسیری کاوش اصلاً لغات قرآنی ہی کا ایک مخصوص جز ہے۔ اور اس اعتبار سے اس کی حیثیت ایک ایسی کتاب کی ہے جو قرآن فہمی میں ایک خاص پہلو سے معاشرت کا موجب بنتی ہے۔

"ارض القرآن یا جغرافیہ قرآنی" بھی ماجد کی ایک مختصر مگر قابل قدر تفسیری کوشش ہے۔ قرآن حکیم میں مختلف مقامات کا ذکر بڑی کثرت اور تنوع سے آیا ہے ان میں ملک بھی شامل ہیں مثلاً مصر، روم، بابل، اور شہر بھی جیسے مکہ، مدینہ، یثرب، سبا، پہاڑ بھی جیسے جودی، طود، صفا، مروہ اور عمارتیں بھی مثلاً بیت الحرام، مسجد اقصیٰ، علاوہ ازیں میدان بھی مثلاً بدر، حنین، عرفات وغیرہ، پھر بیت سے ایسے مقامات ہیں جن کا نام تو صراحت کے ساتھ مذکور نہیں لیکن سیاق کلام سے ان کا عین ہوتا یا ہو سکتا ہے۔ ایسے تمام مقامات کو، جن کی تعداد بقول ماجد ۱۱۹ بنتی ہے، حروف تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا گیا ہے اور مختصر شرح و تفسیر کے ساتھ قرآنیات کے طلبہ کے لیے ایک مختصر رہنما کی حیثیت سے پیش کر دیا گیا ہے۔

قرآنیات کے طالب علم جانتے ہیں کہ اردو میں ماجد کی اس کاوش سے ٹھیک چالیس سال قبل ۱۹۱۵ء میں سید سلیمان ندوی کی ایک علمی و تحقیقی کاوش اسی نام یعنی "ارض القرآن" کے نام سے شائع ہو چکی ہے اس ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ماجد کی زیر نظر کتاب کے زمانہ تصنیف کے آس پاس ہی انتظام اللہ شہابی کی "جغرافیہ قرآن" بھی شائع ہوئی تھی

یہ بے عمل نہ ہوگا اگر مابدک ارض القرآن کا ان کے ماقبل کے ممتاز مصنف کی تصنیف اور ان کے ایک معاصر کی کاوش کے ساتھ نہایت اجمالی تقابلی پیش کیا جائے۔

مابدک "ارض القرآن" کے مقابلے میں سید سلیمان ندوی کی "ارض القرآن" کا دامن بے حدود وسیع ہے اس میں جغرافیہ قرآنی میں بسنے والی قوموں کے سلسلے میں تمام مکثہ تفصیل بھی دے دی گئی ہے اور ان جگہوں کے تاریخی و تہذیبی پس منظر اور وہاں کے باشندوں کے عادات و اطوار اور عقائد و رسوم کی تفصیل بھی مہیا کی گئی ہے اور اس باب میں ان کی معاصر تواریخ سے خاطر خواہ استفادہ کیا گیا ہے۔ علاوہ انہیں بعض جگہ مقامات و اقوام کے سلسلہ میں جمہور مفسرین کے بعض خیالات سے بدلائل قاطع اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ نیز سید صاحب نے تجارت العرب قبل الاسلام، السنۃ العرب قبل از اسلام، ادیان العرب قبل از اسلام قرآن مجید اور مذاہب عرب قبل از اسلام وغیرہ جیسے موضوعات پر بھی نہایت قیمتی لوازمہ پس منظر کے طور پر مہیا کر دیا ہے۔ اصل میں مابدک صاحب کی تصنیف کے مقابلے میں سید صاحب کی "ارض القرآن" خالصتہ جغرافیہ قرآنی ہی سے نہیں، اعلام القرآن سے بھی کسی قدر بحث کرتی ہے اور مابدک کی کتاب کی نسبت اس کا دامن کہیں وسیع ہے۔ ربا انتظام اللہ شہابی کی مختصر تصنیف کا معاملہ تو مفید معلومات کی حامل ہونے کے باوجود اس میں موضوعات کے تین تین میں بے احتیاطی کی گئی ہے اور ترتیب و تنظیم کی بڑی کمی ہے۔ مثلاً یہ کتاب ہے تو جغرافیہ قرآن مگر اس میں بادوت و ماروت، آل ابراہیم، ذی القرنین وغیرہ کا ذکر بھی کر دیا گیا ہے جن کا قرآن میں کہیں ذکر ہی نہیں مثلاً نینوا، حطیم، غار ثور، غار حرا، بلعک، چاہ زمزم وغیرہ۔ ترتیب و تنظیم کے فقدان کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کتاب میں سرے سے کوئی تنظیم ہے ہی نہیں یعنی نہ قرآنی سورتوں کے لحاظ سے نہ حروف تہجی کے حوالے سے۔ پھر بیشتر اس کے اندراجات میں سید صاحب کی ارض القرآن سے استفادہ کیا گیا ہے۔ نتیجہ یہ کہ سوائے سرزمین قرآن کے نقشے کے جو اس کتاب میں شامل ہے اور کوئی ایسا قابل قدر اور یکمثل لوازمہ اس کتاب میں موجود نہیں۔ یہاں صرف ایک مقام کی تشریح کے

ضمن میں سید صاحب، مولانا دریا بادی اور انتظام اللہ شہابی کی کاوشوں کا کسی قدر تقابلی پیش ہے۔ ہم نے اس کے لیے ایک قرآنی مقام مدین لیا ہے تفصیل کے لیے ہم پہلے سید صاحب کی کتاب سے مختص اقتباس پیش کرتے ہیں اور پھر ان کی بعض تشریحات کا خلاصہ اور آخر میں تقابلی۔

..... "مدین جن کے حالات اس فصل میں بیان ہوں گے اپنے بانی و موسس خاندان مدین بن ابراہیم کی طرف منسوب ہیں۔ مدین نے اپنی آبادی اپنے ہی نام سے اپنے بھائی اسماعیل کے پہلو میں قائم کی۔ یہ ملک طولاً خلیج عقبہ (عیلانہ) کے سواہل پر دریاۃ خلیج سے ساحل بحر احمر واقع شود و حجاز تک جہاں نمود و جبر ہم و عرب اسماعیل آباد تھے، واقع تھا۔"

"ہم مدین کا آغاز عہد ۲۰۰۰ ق م فرض کرتے ہیں کہ پدر مدین حضرت ابراہیمؑ کا زمانہ ۲۱۰۰ یا ۲۲۰۰ ق م ہے۔ ایک خاندان کو قوم کی حیثیت پیدا کرنے کے لیے کم از کم سو سو برس کی ضرورت ہوگی، اس لیے اہل مدین آرات میں سب سے پہلے عہد یعقوبؑ میں (۲۰۰۰ ق م) سوداگران کے بھیس میں نظر آتے ہیں۔ حضرت یوسفؑ کو جو کاروان تجارت کنعان سے مصر لے گیا تھا وہ یہی اہل مدین اور اسماعیلی عرب تھے (تکوین، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱) اس لیے قرآن مجید کی اس آیت پاک میں وجاۃت سیارۃ فادسلوا وادد ہم فادلی دلوا۔ الخ اتنے میں ایک کارواں آیا۔۔۔ الخ، کارواں سے ان کی اہل مدین کو مراد لینا چاہیے اور مسلمان مفسرین نے بھی ایسا ہی سمجھا ہے۔"

..... "اس واقعہ کے چار سو برس تک مدین کی تاریخ پر خموشی چھائی جاتی ہے سبب یہ ہے کہ مدین کے سوانح نگار بنی اسرائیل ہیں۔۔۔ اور یہ زمانہ بنی اسرائیل کے قیام مصر کا ہے۔ ۴۰۰ برس کے بعد حضرت موسیٰ کا ظہور ہوا اور دعوت حق اور محبت قومی کے جرم میں ان کو مصر سے ہجرت کرنا پڑی تو ان کا بلجا اسی قافلہ کی سر زمین تھی جو ان کو چار سو برس پہلے مصر پہنچا گئی تھی، یعنی مدین۔" ۱۰۰

اس کے بعد فاضل مصطفیٰ نے قوم مدین کے کاروبار، ان کے رہن سہن، رسوم و رواج، اصول و قوانین کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ پھر بتایا ہے کہ قرآن حکیم میں اس کا ذکر



دو سبب سے آتا ہے اول حضرت شعیبؑ اور دوم حضرت موسیٰ کے تعلق سے مدین کے پانچ شیوخ قبائل، لفظ ریشم کی توضیح و تشریح، عمدہ قدیم میں مدین کے حدود کی وسعت، مدین کی اضلاع و مذاہبی حالت اور پھر بربادی کا ذکر کیا گیا ہے مدین کی تباہی کے بعد یہ شہر کن ہاتھوں میں پہنچا، مختصر یہ کہ اس شہر کے تاریخی تیشیب و فرزانہ کی مکمل دلچسپ تفصیل سید صاحب نے فراہم کر دی ہے۔

شہر مدین کی تاریخ قدیمہ کے ضمن میں مصنف نے فارس، برٹن اور یا قوت سے استفادہ کیا ہے یہ ساری تفصیل تیرہ صفحات کو محیط ہے۔

اس کے مقابلے میں ماجد نے پہلے تو قرآن کے ان دس مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں یہ مقام مذکور ہے پھر اہل مدین کے تمدن (یعنی خانہ بدوشی) وغیرہ کا ذکر کیا ہے پھر مقام کے یقین اور طول بلد اور عرض بلد کا مختصراً ذکر کیا ہے اور آخر میں بتایا ہے کہ اس کا جدید نام کیا ہے۔ اس ضمن میں ان کی کتاب سے ایک اہم اقتباس جس سے ان کے تحقیقی طریق کا اندازہ ہوگا:

”مدین والے خانہ بدوش تھے اور خانہ بدوش قوموں کی متعین جغرافیہ مقامیت معلوم کرنا دشوار ہی ہوتی ہے۔۔۔ تاہم جہاں تک قدیم نوشتوں سے اتنا چلتا ہے، شہر مدین کا محل وقوع غالباً بحر احمر کے داہنی جانب شمال و مشرق میں تھا۔ جزیرہ نمائے سینا سے جنوب و مشرق میں عرض البلد شمالاً جنوباً ۲۶ درجہ اور ۲۹ دقیقہ اور ۲۷ درجہ ۳۹ دقیقہ کے درمیان۔ اسی مقام کا دوسرا نام آج کل مقامیر شعیب ہے۔“ شکلہ

سید صاحب کے مقابلے میں ماجد نے اس مقام کی صرف ڈیڑھ صفحہ تفصیل دی ہے۔ اسی سے دونوں کے طریق کار کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ سید صاحب کا کام ماجد کے مقابلے میں ایک قاموس کی حیثیت رکھتا ہے گو ماجد کے کام کے مفید ہونے سے انکار نہیں۔ شہابی صاحب نے تو مدین کے ذیل میں سوائے دو زائد حوالوں یعنی ”مراة الوضیہ فی الکنزۃ الامر ضیہ“ اور ”ضاحۃ الطرب فی تقدسات العرب“ کے سارے مواد سید صاحب ہی سے اخذ کیا ہے۔ واضح رہے کہ سید صاحب اور مولانا دریا بادی کے ساتھ انتظام اللہ شہابی کا ذکر محض اس لیے کیا گیا کہ مؤثر الذکر کی تالیف اول الذکر حضرات کی مذکورہ تالیفات سے موضوعی

اشتراک رکھتی ہے درز یہ تالیف شہابی صاحب کی بعض دیگر تحریروں کی طرح یا پایہ استناد سے  
گمراہ ہوئی ہے یا اخذ و استفادہ سے اپنا چراغ جلاتی ہے۔

مقامات کے صحیح تعین کے سلسلے میں ماجد سے کہیں کہیں سو بھی ہوا ہے۔ مثلاً تفسیر ماجدی  
(طبع اول) میں انہوں نے ایلہ اور عقبہ کو ایک مقام قرار دیا ہے <sup>۱</sup> جبکہ دونوں شہر آس پاس  
ہیں مگر دونوں ایک نہیں، اس ضمن میں خود ماجد کا مضمون "ایلات" قابل ملاحظہ ہے <sup>۲</sup>

قرآن حکیم میں جہاں ملکوں، شہروں، پہاڑوں اور عمارتوں وغیرہ کے نام کثرت سے آئے  
ہیں وہیں افراد و اعلام بھی کثرت سے مذکور ہیں۔ یہ افراد انسان وغیر انسان دونوں پر مشتمل ہیں مثلاً  
آدم، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ اور فرعون وغیرہ کے ساتھ ساتھ غیر انسانی شخصیتوں مثلاً جبریل،  
میکال، ابلیس، لات، منات، یغوث اور یعوق وغیرہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ماجد نے سب  
سے پہلے تو ان شخصیتوں کی برقیہ سورہ و رکوع قرآن حکیم میں نشان دہی کی ہے پھر قرآن سے  
باہر جو معلومات اس سلسلے میں مل سکی ہیں مثلاً تواریخ اور عمد نامہ عتیق و جدید وغیرہ سے اپنی  
کتاب "اعلام القرآن" میں یکجا کر دی ہیں۔ پھر قرآن حکیم میں بعض شخصیتوں کا ذکر نام کے بغیر  
بھی آیا ہے مثلاً اصحاب القیل اور صاحب الحوت وغیرہ۔۔۔ ماجد نے کوشش کی  
ہے کہ ایسے تمام الفاظ اور فقرے بھی اس مجموعہ میں آجائیں۔ یوں اعلام القرآن کے باب میں  
یہ کتاب جامعیت سے متصف ہو کر سامنے آتی ہے۔

واضح رہے کہ اس موضوع پر اردو میں تو نہیں البتہ فارسی اور عربی میں متعدد کتب لکھی گئی  
ہیں۔ اردو میں البتہ لغات القرآن یا قاموس القرآن وغیرہ کتب میں اعلام کا ذکر بھی آتا ہے لیکن  
اردو میں پہلی باضابطہ تالیف ماجدی کے قدم سے نکلی ہے۔ فارسی میں اس باب میں دکن محمد خزائی  
کی "اعلام قرآن" خصوصیت سے قابل ذکر ہے اور عبد الماجد وریا ہادی کے کارنامے کے مقابلے  
میں کہیں زیادہ وسعت کی حامل ہے۔ اردو، فارسی و عربی میں اعلام قرآن کے باب میں جو کام  
ہوا ہے، اس درجہ قابل اعتنا نہیں البتہ اس کی نسبت کہیں زیادہ پھیلے ہوئے موضوع یعنی قصص القرآن

<sup>۱</sup> تفسیر ماجدی (طبع اول)، ص ۲۹، حاشیہ نمبر ۲۲۹

<sup>۲</sup> صدق جدید، ۳۰ جون ۱۹۶۷ء، ص ۵

پراہم کام ہو بسے۔ اور اس ضمن میں قدیم و جدید تفاسیر سے قطع نظر عبدالوہاب بخاری کی تالیف قصص الانبیاء، احمد جاد الموالی کی قصص القرآن، حفظ الرحمن سیوہاوسی کی قصص القرآن، عبدالرؤف مصری کی معجم القرآن (طبع مصر)، داکٹر منصور قسبی کی تالیف "المعجم الفہرس" کے علاوہ بھی منابع و مراجع کے طور پر الفہرست (ابن ندیم)، یا قوت حموی کی "معجم البلدان"، مفردات غریب القرآن (راغب)، اور قاموس القرآن جلد اول و دوم (محمد حنیف ندوی) قابل توجہ ہیں۔ علاوہ اس کے متعدد اور لغات القرآن کے نام بھی ایسے جاسکتے ہیں۔

ماجد نے اس کتاب میں بھی اعلام و اسما کے سلسلے میں خوب داد و تحقیق دی ہے۔ اس ضمن میں خصوصیت سے آدم و آذر کے سلسلے میں ان کی تحقیق بے حد قابل قدر ہے۔ انہوں نے تحقیق و تفتیش کا دائرہ قدیم صحیفہ سمدی کے مشمولات کے علاوہ جیوش انسائیکلو پیڈیا وغیرہ تک بڑھایا ہے۔ اگرچہ یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ ماجد نے تمام بنیادی معلومات اپنی تفاسیر ہی سے افذکی ہیں۔ انہوں نے بعض شخصیات کے باب میں کمیں کمیں قیاس سے بھی کام لیا ہے مثلاً یامان وغیرہ مگر یہ قیاس کسی غیر محتاط اور انکل پیچو سے کام لینے والے سسل انگار کا نہیں، ایک دقیق النظر عالم کا ہے اس لیے ایسے قیاسات بھی مفید اور معنی خیز ہیں البتہ بعض مقامات پر ان کی تحقیق نظر ثانی کی محتاج ٹھہرتی ہے۔ مثلاً سورہ مہم، رکوع ۳ میں جہاں "اختا ہادون" کا ذکر آیا ہے وہاں انہوں نے لکھا ہے کہ ممکن ہے یہ ہارون بن عمران ہوں جو اپنے تقدس کے لیے ضرب المثل تھے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کوئی اور ہارون حضرت مریم کے معاصر ہوں۔<sup>۱۱۷</sup> ماجد نے اس ضمن میں کوئی حتمی بات نہیں کی اور نہ یہ تعیین کیا ہے کہ یہاں "اختا" سے کیا مراد ہے۔ اس باب میں ڈاکٹر حمید اللہ نے لکھا ہے: "اس گتھی کا اصل یہ ذہن میں آتا ہے چونکہ بی بی مریم کو حضرت زکریا نے اپنی کفالت میں لے کر اپنی بچی کی طرح پالا تھا گویا متبنی بنا لیا تھا اس لیے قرآنی محاوروں کا منشا یہ لیا جائے کہ لوگ حضرت مریم کو حضرت زکریا کی لڑکی، کم از کم ان کے کہنے ہی کی ایک فرد سمجھتے اور کہتے تھے اور بابائیل

<sup>۱۱۷</sup> دیکھیے اعلام القرآن کے ص ۳-۹

<sup>۱۱۸</sup> ایضاً، ص ۳۳

کے مطابق حضرت زکریا واقعی حضرت ہارون کی اولاد میں تھے۔<sup>۲۱۳</sup> یہ قیاس ڈاکٹر حمید اللہ نے اس بنیاد پر کیا ہے کہ "احت" اور "بنت" عربی میں بیٹی اور بن ہی کی طرح فرد قبیلہ کے لیے بھی عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے ڈاکٹر صاحب کا قیاس ماجد کے مقابلے میں زیادہ قابل قبول ہے۔

"ذوالکفل" کے ضمن میں ماجد نے لکھا ہے کہ قرآن میں ان کا نام ایک ہی جگہ آیا ہے۔<sup>۲۱۴</sup> حالانکہ ماجد کو یہاں تسامح ہوا ہے۔ یہ نام قرآن میں ایک جگہ نہیں دو جگہ آیا ہے یعنی الانبیاء رکوع کے علاوہ سورہ ص میں بھی جیسا کہ ارشاد ہوا ہے: واذا کراستعیل والیسع ویالکفل۔۔۔ الخ (۲۸:۴۸)

اگر دکتہ خزائلی کی "اعلام قرآن" سے ماجد کی تالیف کا تقابلی کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ ماجد کے مقابلے میں خزائلی کا کام تفسیری محدود کو چھوٹا نظر آتا ہے اور کہیں زیادہ وسعت کا حامل ہے۔ مثلاً آدم کے عنوان سے جتنی تفصیل خزائلی نے مینا کی ہے، اس کے مقابلے میں بہت کم حصہ ماجد کے یہاں ملتا ہے۔ خزائلی نے ان ذیلی عناوین کے تحت دادِ تحقیق دی ہے۔ اسطورت قرآن مجید (قصہ آدم در قرآن مجید) ۲۔ تورات و بندہ ص ۳۔ یونان و دوسری دیباہی قصص سلسلہ آدم ۴۔ قصہ آدم بطرز مؤلفین قصص الانبیاء ۵۔ اشتقاق لغت آدم (اس پر ماجد نے بھی تفصیلی گفتگو کی ہے، ص ۴) ۶۔ ادبیات فارسی میں حضرت آدم کا ذکر اور اس کی تاقیر آفرینی کا جائزہ۔ البتہ بعض جگہ خزائلی سے بھی تسامحات ہوئے ہیں۔

بہر حال خزائلی کا کام ماجد کے مقابلے میں بہت وسیع ہے مثلاً علم احوال الاسماء... الخ کے حاشیے میں انھوں نے لکھا ہے کہ یہ کلمہ اللیہ اصل میں اس فلسفے کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ "ہر چہ اسم دارد، دارانی حقیقت است"۔ بابل میں بھی اس فلسفے کو جاتا جاتا تھا اور آج

<sup>۲۱۳</sup> ڈاکٹر حمید اللہ "قرآن مجید کے تراجم کی چند گفتگیاں" مشولہ برگ گل (۲۱۹۵)، کراچی، ص ۲۴

<sup>۲۱۴</sup> اعلام القرآن، ص ۱۰۷

بھی اسی عنوان یعنی "doctrine de Nom" سے معروف ہے۔ ماجد کا کارنامہ یہ ہے کہ ان کے یہاں اجمال تو ضرور ہے لیکن اس کے ساتھ انھوں نے روایات کو کامل احتیاط سے چھان چھانک کے بعد قبول کیا ہے۔

اعلام القرآن کی زبان سادہ سلیسی ہوئی اور خالص علمی زبان ہے۔ کتاب کی زبان و بیان کے بارے میں صرف یہ کھٹنا کافی ہے کہ وہ مولانا کے قلم سے نکلی ہے بن کافر مایا ہوا ہر لفظ مستند اور جن کا طرزِ نگارش بڑے بڑوں کے لیے قابلِ رشک ہے۔ وہ تحقیق و تنقید کے جدید اصولوں سے بھی واقف ہیں اس لیے ان کی تاریخی تحریروں میں روایتی پس ماندگی کے بجائے اجتہادی رنگ جھلکتا ہے۔ ۱۳۱۵ھ

قرآن مجید کے گہرے مطالعے نے ماجد کو گہری بصیرت اور استنباطِ نتائج کی صارت سے متصف کر دیا تھا اسی مطالعے کے نتیجے میں بعض اہم ترین موضوعات پر انھوں نے لکھنے کا حق ادا کر دیا مثلاً حضراتِ انبیاء کے فضائل و مناقب پر تو اس قدر لکھا جا چکا ہے کہ بظاہر اس میں کسی اضافے کا امکان نظر نہیں آتا لیکن "یہ لمے اتنی بڑھی کہ دوسرے رخ پر پردے پر ڈگئے اور قرآن مجید نے توجیدِ باری کے خالص و بے آمیزش رکھنے پر جو اتنا زور دیا ہے وہ پہلو نظروں سے غائب ہی ہو گیا۔ اور دلوں میں عقیدہ کچھ ایسا قائم ہونے لگا کہ جیسے حضراتِ انبیاء حدودِ بشریت سے متجاوز ہو کر اگر مرتبہ الوہیت پر فائز نہ تھے جب بھی قریب بہ الوہیت تو ضرور پہنچ گئے تھے۔۔۔ اس عاجز نے جب دیکھا کہ بڑے بڑے اہل علم اس مسئلہ پر خاموش ہیں اور غلط عقیدوں کے طومار پر طومار لگتے چلے جا رہے ہیں تو اپنی بے بضاعتی کے پورے احساس کے باوجود خود ہی اس موضوع (بشریتِ انبیاء) پر قلم اٹھانے کی ضرورت محسوس کی اور چند باب قائم کر کے ان کے ماتحت قرآنی تصریحات اس بارے میں نقل کر دیں۔" ۱۳۱۶ھ

واقعہ یہ ہے کہ قرآنیات کے ضمن میں ماجد کا کارنامہ "بشریتِ انبیاء" ایک کارِ اقلین Pioneer Work کی حیثیت رکھتا ہے۔ تیرہ ابواب پر مشتمل اس کتاب میں ماجد نے عبدیت،

۱۳۱۵ھ تبصرہ بر اعلام القرآن، مشمولہ، اردو، اکتوبر ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۳-۲۰۷

۱۳۱۶ھ دیباچہ "بشریتِ انبیاء"، ص ۶۱۵

بشریت، مسئولیت، غم، غضب، خوف، نسیان، موت، علم، طبعی کیفیات و انفعالات، ازدواج و اولاد و طلبِ اولاد، زلالت و قربِ زلالت و دعا، استغفار، مناجات اور نجافت و تکذیب جیسے عناوین کے ذریعے انبیاء کی شخصیات میں ان عناصر کی نشاندہی کی ہے اور ان عناصر کو قرآنی آیات میں تلاخی کیلئے۔ گویا زلفِ کتاب انبیاء کی شخصیت و کردار کی تفسیر بذریعہ قرآن ہے۔ ماجد نے صرف قرآنی آیات سے استشہاد کر کے پیغمبرِ ان عظام کی بشریت کے تمام قابل ذکر پہلوؤں کی کمال محنت و تخلص سے تصدیق کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انبیاء کی تقلید تو ان کے بشر ہونے ہی پر ممکن تھی۔ وحی الہی کسی اور ذریعے سے بھی بندوں تک پہنچ سکتی تھی لیکن ظاہر ہے کہ ایسی وحی الہی شاید انسانی قلوب میں نفوذ نہ کر سکتی۔ ہاں یہ وحی الہی بھی محض فضلِ خداوندی تھا کہ آپ پر اور انیسائے سابق پر نازل ہو گئی ورنہ خود حضورِ اکرمؐ اس کتابِ آسمانی کے امیدوار ہی نہ تھے (وَمَا كُنْتُمْ تَرْجَوْنَ أَنْ يُنْفِقَ أَلَيْكَ الْكِتَابُ) شلہ

بہر حال اس کتاب سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ ہادیانِ طریق قادرِ مطلق ہرگز ہرگز نہیں تھے اور اس ضمن میں اکثر اقوام و مللِ سابق نے شرک کا ارتکاب کیلئے۔ ہادیانِ طریق نہ حاجت روا تھے نہ مشکل کشا۔ انھیں بھی محبوبِ پیاس، نیند کا غلبہ اور دیگر اعیاتِ فطری بے چین کرتے تھے۔ حزن و ملال، امید ورجا، غم و غصہ انھیں بھی لاسق ہوتے تھے لیکن فضلِ خداوندی اور وحی الہی بہر وقت ان کی پشت پر ہوتے تھے۔ اب سوال یہ ہے کہ حضورِ اکرمؐ کی تکلیفیت کے کیا معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ حضورِ اکرمؐ اپنے اپناٹے جنس کے مقابلے میں تو یقیناً کامل و اکمل تھے لیکن اللہ کی مخلوق ہونے کے ناتے اور اس کے مقابلے میں بہر حال محدود۔

”بشریتِ انبیاء“ کا موضوع بڑا نازک اور احتیاط طلب تھا۔ ماجد کم و بیش ہر جگہ اس ہفت خواں سے سلیقے سے گزر گئے ہیں۔ البتہ ایک آدھ مقام پر زیادہ احتیاط کی ضرورت تھی مثلاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ۶۱۳۵ کا ترجمہ کرتے وقت کہیں احتیاط کی ضرورت تھی۔ لغتِ عرب میں جاہل کا جو معنوم ہے اردو معنوم اس سے کہیں زیادہ مختلف اور شدید ہے اس لیے راقم کے خیال میں --- ”آپ جاہلوں میں نہ

ہو جائیے، ترجمہ ہرگز مناسب نہ تھا۔<sup>۲۱۹</sup> مختصر یہ کہ بشریت انبیاء بشریت ہوتے ہوئے بھی عام مفہوم سے بہر حال برتر تھی کہ نبی اور خصوصاً نبی آفراتزمان کا مقام لوگوں میں ایسا ہی تھا اور ہے "کالیاقوت فی الحججہ"

تفسیری کارناموں کے باب میں مولانا ماجد کا آخری اہم کارنامہ "مشکلات القرآن، یا قرآنی مطالعہ بیسویں صدی میں" ہے۔ اس میں بعض اہم تفسیری نکات بھی موجود ہیں اور قرآن کے بعض مقامات سے پیدا ہونے والے اشکالات کی شافی تشریحات بھی۔ چنانچہ قرآن اور محذورات،<sup>۲۲۰</sup> ضمیر واحد مستکم اور مفسرین کی نکتہ سنجی<sup>۲۲۱</sup>، ابن اور ولد کافرق،<sup>۲۲۲</sup> قرآن کی نکتہ رسی کی داد پر سلسلہ طالوت،<sup>۲۲۳</sup>، ملکین کی معنویت<sup>۲۲۴</sup> حواری کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم<sup>۲۲۵</sup> اور بیکہ کے مکہ ہو جانے کی توجیہ،<sup>۲۲۶</sup> و چند مقامات ہیں جن پر ماجد نے خوب خوب داد تحقیق دی اور نکتہ آرائی کی ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ یہ کم و بیش وہی مقامات ہیں جن پر اجمالاً یا تفصیلاً اس سے قبل ماجد "مسائل و قصص" یا اپنی تفاسیر میں بحث کر چکے ہیں۔ چنانچہ ذیل میں صرف ایک ایسے مقام کی نشاندہی کی جاتی ہے۔ وَمَا كَفَرُ سَلِيمُنَ وَ لَكِرَتُ الشَّيْطَانِ كَفْرًا<sup>۲۱۰۲</sup> کے اشکال کے ضمن میں ماجد "مشکلات القرآن" میں لکھتے ہیں: مسلمانوں کو قدرتاً یہ کھٹک پیدا ہوئی کہ سلیمان جب بوغمبر حق تھے تو یہ کہنے والی کون سی بات تھی کہ آپ کفر کے مرتکب نہیں ہوئے۔۔۔۔۔ دل کی کھٹک بجائے اور اس وقت تک باقی رہے گی جب تک یہ نہ سن لیا جائے کہ دوڑے اور صاحب کتاب مذہبوں نے آپ کو اپنی کتاب میں نعوذ باللہ دین توحید سے مرتد اور بے دین قرار دیا ہے۔۔۔<sup>۲۲۷</sup>

<sup>۲۱۹</sup> تفسیر ماجدی میں مصنف نے اس باب میں احتیاط برتی ہے اور مذکورہ آیت کا مناسب ترجمہ کیا ہے، ملاحظہ ہو ص ۲۸۷

<sup>۲۲۰</sup> دیکھیے "مشکلات القرآن"، ص ۸۰	<sup>۲۲۱</sup> حوالہ سابق، ص ۴۲، ۴۳
<sup>۲۲۲</sup> حوالہ سابق، ص ۱۵۲	<sup>۲۲۳</sup> حوالہ سابق، ص ۶۰
<sup>۲۲۴</sup> حوالہ سابق، ص ۲۲	<sup>۲۲۵</sup> حوالہ سابق، ص ۱۰۴
<sup>۲۲۶</sup> حوالہ سابق، ص ۱۱۴	<sup>۲۲۷</sup> حوالہ سابق، ص ۱۹

اس کے بعد ماجد نے ان دو کتب سے اقتباس دے کر قرآن کے اشکال کو حل کیا ہے یہی بحث اس سے پہلے ماہجد "مسائل و قصص" میں چھیڑ چکی تھی اور خاصی تفصیل سے ۱۹۲۷ء اور یہی بحث "تفسیر ماجدی" میں بھی کہیں تفصیل سے زیر بحث آپجکے ۱۹۲۹ء سے خود ماجد نے بھی کتاب کے پیش لفظ میں اس کا اعتراف کیا ہے کہ "مشکلات القرآن" کے معروضات پہلے اردو تفسیر قرآن میں پیش کے جا چکے ہیں۔

مختصر یہ کہ ماجد کے تفسیری کارنامے اسلامیات کے ضمن میں ان کے ایسے سنگ ہائے میل ہیں جن سے کوئی سالک راہ شریعت بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ ان میں ماجد کی تحقیق، تفتیش، تفحص، ان تھک ریاضت، اجتہادِ فکر و نظر، حکمت و نکتہ آفرینی، سہولتِ اظہار اور ادنیٰ محاسنِ خوب خوب جلوہ گر ہوئے ہیں اور اس نئے دور میں جو عقلی علوم کے ساتھ ساتھ تجربی علوم اور سائنس کا دور ہے اور جس کے نشے نئے انکشافات نے قرآن مجید کی تفسیر جدید کا کٹھن اور ناگزیر تقاضا پیدا کر دیا تھا، ماجد کو اس چیلنج کے قبول کرنے پر مجبور کیا اور انھوں نے تفسیر کے ذریعے قرآنی اشکالات کو دور کیا اور قاری اور قرآن کے درمیان ایک جاندار ویسے کا کام انجام دیا۔ قرآنیات کا کوئی طالب علم ماجد کی تفسیری کاوشوں سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔

### فضل چہارم : عبدالماجد دریا بادی بطور عالم دین

اگر ایک طرف انزل سے انسان کا ایسی مقدر ہے کہ اسے علم کا قلیل حصہ عطا کیا گیا تو دوسری طرف اسی قلیل علم کے بل پر ہی حیات و کائنات اور اس کے سر بستہ رازوں کے بائے میں سوچنا اور سوال اٹھانا، فکر اور تدبیر کرنا، شک میں پڑنا اور گتھیاں سلجھانے کی کاوشیں کرنا، غور کرنا اور طرح طرح کے فلسفے تراشنا بھی شاید اس کا مقدر ہے۔ اسی سوچ نے صد ہا فلسفوں اور ہزار ہا فکری بحثوں کو جنم دیا لیکن انسان کا سارا سفر اصل میں تلاشِ حق سے اذعانِ حق تک کا سفر ہے جس کے رستے میں شک کے ہفت خواں بھی پڑتے ہیں

۱۹۲۸ء دیکھیے "مسائل و قصص" ، ص ۳۰-۳۶

۱۹۲۹ء دیکھیے "تفسیر ماجدی" (بار اول)، ص ۳۹-۴۰



اور حیرت کی فتنہ سامانیوں سے بھی نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ ماجد کو بھی حیرت و تشکیک کی اس وادی سے گزرنا پڑا لیکن وہ اس سنگ میل کو منزل سمجھ کر رُکے نہیں بلکہ مسلسل آگے بڑھتے چلے گئے تا آنکہ اس منزلِ آخر تک پہنچ گئے جس کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

سہ شاد بہ ثالث شعورِ ذاتِ حق      خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

مذہبِ عالم کی تاریخ میں گمراہیوں اور بدعات کا زور ہر زمانے میں رہا ہے۔ کرۂ ارض پر انسانی سفر کا آغاز توحید کے خالص نظریے سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ اس کے خدو خال مدھم ہوتے چلے گئے اور مشرکانہ عقائد نے اس کی جگہ لے لی۔ دُنیا میں دیومالا جہاں بھی وجود میں آئی یہ مذہب کی برگشتہ اور بگڑی ہوئی صورت تھی نہ یہ کہ دیومالا سے مذہب نے صدور کیا جیسا کہ بعض بارِ عقل پرست "ارتقاویوں" کا خیال ہے۔ دینِ اسلام نے مذہبِ عالم کی جدید ترین اور کامل ترین شکل میں ظہور کیا اور اپنی خالص شکل میں کرۂ ارض کے ایک بڑے حصے پر ایک مدت تک حاکم رہا۔ اس دوران مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں سے میل جول کے سبب اور مسلم اُمت کی اندرونی ایمانی حرارت میں کمی ہو جانے سے اس کے خمیر و خون میں کمی غیر اسلامی عناصر شامل ہو گئے لیکن چونکہ ایک عظیم ترین نظام نامہ اپنی اصل شکل میں اب بھی موجود ہے اس لیے حق اور غیر حق کو الگ الگ کرنا ایسا مشکل نہیں، اگرچہ ماضی کے مقابلے میں بہر حال اتنا آسان بھی نہیں کہ عہدِ موجود میں گمراہیوں اور بدعات اپنے دائرۃ اثر کے اعتبار سے عالمگیر ہیں اور نئی زبان اور نئی اصطلاحات کے روپ میں فتنہ سامانیوں کا موجب ہو رہی ہیں۔ جدید عہدِ اصل میں دین کی مخالفت سے زیادہ جھوٹے مذہب ایجاد کر رہا ہے۔

آٹھویں صدی کے ہندوستان کو ایک ایسی تاجر قوم کا سامنا کرنا پڑا تھا جس نے کلوں کے زور پر تسخیرِ فطرت کو اپنا نصب العین قرار دے لیا تھا اور جس کے یہاں روز افزوں ایجادات نے انسان کے قائم بالذات ہونے کے تصور کو پروان چڑھایا تھا۔ قوت، ترقی، ارتقا، سائنس، ایجاد، اکتشاف اس نئی قوم کا کل سرمایہ تھا اور یہ سرمایہ پوری دُنیا کو تیزی سے اپنی پیٹ میں لے رہا تھا۔ عقل عقائد کی جگہ لے رہی تھی۔ "ڈوگما" ایک قابلِ نفرت

چیز قرار پارہا تھا۔ مابعد الطبیعیاتی امور کی جگہ طبیعیات لے رہی تھی۔ زمین پر رہ کر صرف زمین کی باتیں کرنے کا نعرہ بلند ہو رہا تھا۔ انسان سے بڑی کوئی حقیقت نہیں اور انسان ہی انسان کا سب سے زیادہ قابل اعتماد معیار ہے۔ معجزات، خوارقِ عادت، غرض ہر اس چیز کو عقلی پہلے پر ناپ کر رد کیا جا رہا تھا جو ظنِ عقلی سے بڑی اور گھبرہتی تھی۔ جب ترازو سے پہاڑ نہ تل پایا تو پہاڑ کے وجود ہی سے انکار کر دیا گیا۔

اصل میں یورپ کا ذہن کئی صدیوں سے برابر مسخ ہو رہا تھا اور اس کے منفی اثرات ہر اس جگہ پہنچ رہے تھے جو اس کے حلقہٴ اثر میں تھا۔ اسی ٹھنڈی عقل پرستی کے نتیجے میں ہندوستان میں اسلام کی بھی خالص عقلی تعبیرات ہونے لگی تھیں اور کہا جانے لگا تھا کہ کارِ فطرت اور کلامِ فطرت میں کوئی تضاد یا تعارض نہیں۔ اسی کے نتیجے میں سر سید احمد خاں جیسے زعمانے سیاسی اور سماجی ضرورتوں کے ماتحت مذہبِ اسلام کی تعبیرات کرنا شروع کی تھیں جس کا شدید ردِ عمل روایتی علما کی فکری کاوشوں کے ذریعے ہو رہا تھا۔ مختصر یہ کہ یہ ایک ایسی فضا تھی جس میں عقیدہ عقیدے سے برسرِ پیکار تھا۔ خیالِ خیال سے دست و گریباں تھا اور انیسویں صدی کی وکٹوریہ سائنس میں ایک ایسی ادعائیت، تحکم اور ابلتسی استکبار کا لہجہ پیدا ہو چلا تھا جس کی مثال اس سے پہلے دنیا کے علوم میں کہیں نظر نہیں آتی۔ چنانچہ مذہب کے ضمن میں علیٰ العلوم اور مذہبِ اسلام کے بارے میں بالخصوص ایک معذرت خواہانہ یا نیم معذرت خواہانہ طرزِ احساس و اظہار جنم لے رہا تھا اور ”اپالوجی فار محمد“ جیسی کتابیں وجود میں آ رہی تھیں۔ اس فضا میں ماجد نے آنکھ کھولی اور اس کی ظاہری چمکا چوڑے سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ پھر ایک مدت تک سرابِ گردی کے تھپیرے کھاتے رہے حتیٰ کہ دوبارہ نورِ ایمان سے مشرف ہوئے اور اس میں بڑا حصہ اہل اللہ کی صحبت نشینی اور تصوف کی اہم ترین کتب کے مطالعے کا تھا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ماجد نے اسلامیات کے ضمن میں اپنی تحریروں کا آغاز ”تصوف نگاری“ ہی سے کیا کہ تصوف اصل میں اقبال کے بقول شریعت کو دل کی گہرائیوں سے محسوس کرنے کا نام ہے۔

ایک عالمِ دین کی حیثیت سے ماجد ایک ممتاز مرتبے کے حامل ہیں۔ ان کا تصورِ دین

کسی جامد ذہن کی پیداوار نہیں تھا<sup>۲۳۳</sup> بلکہ ایک دیکھنے والی آنکھ اور سوچنے والے دماغ اور تدبیر کرنے والے دل کا تصور دین تھا۔ اس تصور دین میں گریز اور رہبانیت نہیں تھی بلکہ یہ وہ تصور دین تھا جس کی کلید سے دُنیا کے دروازے کھلتے ہیں چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ماجد نے عملی تصوف کی لذتِ حسی کے ساتھ ساتھ اس کے نظری پہلوؤں کو بھی درخورِ اعتنا سمجھا اور اسلام کے نظری پہلوؤں سے عمیق ترین دلچسپی کے ساتھ ساتھ اس کی عملی تعبیرات اور اطلاقات میں بھی پوری تندہی اور توجہ سے کام لیا۔ وہ عذابِ دانشِ حاضر سے پوری طرح باخبر تھے۔ وہ جانتے تھے کہ حالات کس قدر بدل چکے ہیں۔ ان حالات میں اسلام کی جو موزوں ترین تعبیر ہو سکتی تھی، وہ اُنھوں نے کی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہیں وہ "حکمائے اسلام اور مسئلہ ارتقاء" پر اظہارِ خیال کر رہے ہیں، کہیں حکمائے مغرب کے یہاں فلسفہ تصوف کی نشاندہی کر رہے ہیں، کہیں مسلم اُمت کے زوال

کے اسباب تلاش کر رہے ہیں تو کہیں مسلم نشاۃِ ثانیہ کی تدبیر آرائی میں مصروف نظر آتے ہیں۔ یہ بات غلط نہ ہوگی اگر کہا جائے کہ وہ منقسم ہندوستان میں پیمانہ اور ڈیکھڑے ہوئے مسلمانوں کا ایک بڑا روحانی سہارا تھے اور ان ہم زبانِ سُست عناصر کو اپنے قلم کے ذریعے تمسک بالقرآن کی تعلیم دے رہے تھے۔

۱۹۱۹ء سے لے کر ۱۹۷۷ء (دوم وفات) تک ماجد دین اسلام کی حقانیت کا صوبھو چھوکتے رہے۔ اس اعلان و تبلیغ کی کئی سطیوں تھیں۔ مغرب میں چھپنے والی ہر قابل ذکر انگریزی تحریر ان کی نگاہ سے گزرتی تھی۔ ان کا مذاہبِ عالم کا مطالعہ عمیق تھا۔ قدیم صحفِ سماوی پر ان کی نظر گہری تھی۔ عمد نامہ عتیق و جدید اور ان پر ہونے والی تحقیقات ان کی نگاہ سے چوک نہیں سکتی تھیں۔ مستشرقین کی، مسلم کچھ اور اسلامیات کے ضمن میں شائع ہونے والی کاوشیں دوران کی زہر ناک ان کی نگاہ سے اجھل نہیں رہتی تھیں اور ایک حق پسند اور بے باک عالم کے طور پر وہ ان کے تسامحات اور تعصبات کا پردہ چاک کرتے رہتے تھے اور اس گروہ پر شکوہ "کی فکری کم مائیگی اور قلبی افلاس کا ذکر صدق کے صفحات میں اکثر ہوتا رہتا"۔ دیکھیے ان کا مضمون "بے جا مطالبہ" مشمولہ "صدقِ جدید" ۲۴، فروری ۱۹۶۷ء، ص ۵۔

تھا۔ ہاں اس گروہ کے حق پسند علماء کی حق پسندی کی داد بھی دینے میں وہ بخل سے کام نہیں لیتے تھے۔ اسلامی موضوعات پر ان کی ایک دو ابتدائی مناظرانہ تحریروں کو چھوڑ کر ان کی پہلی باضابطہ تحریر ”حکمت مغرب اور فلسفہ تصوف“ ہے جو فروری ۱۹۲۱ء میں ”معارف“ میں شائع ہوئی۔ اس مضمون میں ماجد نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مغرب کی بلند پروازیوں کا نہ تھا حکمت و عقلیت ہے اور وہاں کے اہل نظر کا کمال یہ ہے کہ مشاہدہ و تجربہ اور عقل و فکر کی وساطت سے مظاہر کائنات کی توجیہ و تفسیر کی جا سکے جبکہ اہل مشرق وحی والہام، مراقبہ و مکاشفہ اور اصلاح باطن پر جان دیتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ماجد کا یہ بھی خیال تھا کہ اہل مغرب میں بھی ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو تصوف اور اس کی معنویت کو سمجھنے بھانسنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اس باب میں انھوں نے ہرلڈ ہونڈنگ، ایڈورڈ کیرڈ، ٹیلر، میکس گارٹ، نیٹل شپ، ارواس، اے بی شارپ، ٹامس ریو، اورڈاکٹر منسٹر برگ وغیرہ کے نام گنوائے ہیں جو مجدد و مجددانیت اور نفسیات و تصوف کے رشتوں پر بحث کرتے ہیں۔ ماجد انہیں ایسے حکماء کہتے ہیں جو فرض ”اربابِ قتال“ ہیں جن کے نزدیک ”ہندوؤں کے قدیم ترین یوگ سے لے کر زمانہ حال کے طریقہ استحضارِ ارواح تک تمام عجائب و غرائب پر تصوف کا یکساں اطلاق ہو سکتا ہے۔“<sup>۲۳۱</sup>

مغرب کے ان ماہرینِ نفسیات کے تصوف آمیز خیالات کے مقابلے میں ماجد مشرق کے صوفیاء کے اقوال و ملفوظات کی مثالیں پیش کرتے ہیں اور تصوف کی مستند کتب سے استشہاد کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ نغمات الانس، تذکرۃ الاولیاء، عوارف المعارف، رسالۃ القشیر یا اور کتاب المبع سے متعدد اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ یوں انھوں نے اہل مغرب کے اساتذہ نفسیات اور مشرق کے صوفیاء کے خیالات کا اچھا اور فکر افزہ تقابل فرمایا ہے۔ ماجد کا یہ مضمون اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ یہ اس زمانے میں لکھا گیا جب انہیں الحاد سے اسلام کی طرف آئے ابھی دو تین سال کا عرصہ گزرا تھا۔ مضمون کا اسلوب خود چغلی کھا رہا ہے کہ ماجد نے تصوف اور حقائق تصوف کا تازہ تازہ مطالعہ کیا ہے اور وہ ان حقائق کو جلد از جلد قاری تک پہنچا دینا چاہتے ہیں۔

تصوف کے اس متنوع اور گہرے مطالعے کے نتیجے میں ماجد نے اس موضوع پر ایک

مستقل کتاب "تصوفِ اسلام" (۱۹۷۵ء) کے نام سے لکھی جس میں تصوف پر اکابر لکھنے والوں کے افکار کا خلاصہ اور ان کے مختصر احوال مع اپنے تبصرے کے شامل ہیں۔

"تصوفِ اسلام" جب پہلی بار ہندوستان میں شائع ہوئی تو ملک کے طول و عرض میں اس کی تحسین کی گئی۔ ہندوستان کے اکابر علماء کے علاوہ کیمبرج یونیورسٹی کے مشہور مشرقی نکلن نے بھی ایک خط کے ذریعے ماجد کو ان کے اس علمی کارنامے پر مبارکباد دیتے ہوئے لکھا کہ یہ طیبہ تصوف کے لیے ایک نہایت مفید مقدمہ ہے۔

تصوف کے بارے میں عموماً دو نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں، اول یہ کہ تصوف کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ دوم یہ کہ تصوف عین اسلام ہے اور اس کا جوہر اور خلاصہ ہے۔ ماجد نے اپنی کتاب میں یہی دوسرا موقف اختیار کیا ہے۔ ان کے خیال میں "تصوف" کی اصطلاح کے رواج کے سنہ کا تعین تو مشکل ہے البتہ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ "گروہ" (صوفیاء) کے اکابر قدیم پٹے مسلمان تھے، پھر صوفی۔ وہ تصوف کو اسلام کے مقابل ایک جداگانہ مسلک کی حیثیت سے نہیں لاتے تھے بلکہ اسلام کے ماتحت اسی کی پاکیزہ ترین صورت کہتے تھے۔ وہ اپنے اسلام کو اپنے تصوف پر مقدم سمجھتے تھے اور تصوف کو محض اس لیے عزیز و محبوب رکھتے تھے کہ وہ ان کی نظر میں اسلام کی خالص ترین و پاکیزہ ترین تعبیر تھی۔ ۱۳۳۲ھ

تصوف میں عجمی و ہندی عناصر کے شمول اور نتیجتاً اس کے مسخ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "تصوف کی موجودہ مسخ شدہ شکل یونانی ادوہام، ایرانی تختیلات، ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجون مرکب ہے جس کے صرف بعض اجزاء اسلامی کہے جاسکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش و دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا! تم حاشا یہ اسلامی تصوف نہیں۔ اسلامی تصوف وہ تھا جو خود حضرت سرور کائنات کا تھا، جو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ و علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ کا تھا۔ جو مسلمان و بوذرک کا تھا جس کی تعلیم جنید بغدادی و رابعہ بصری نے دی ہے،"

۱۳۳۲ھ پیش لفظ "تصوفِ اسلام" ص ۴۴-۵۰ بعد میں ابن عربی نے اگرچہ تصوف کو فلسفہ بنا دیا لیکن واضح رہے کہ وہ بھی تصوف کو تسک بالقرآن سے الگ کوئی چیز نہیں سمجھتے تھے۔ اس ضمن میں مولانا اشرف علی تھانوی کی "شرح ابن عربی کا مسلک" کے ص ۵-۱۶ ملاحظہ ہوں۔

جس کی ہدایت شیخ جیلانیؒ، شیخ سہروردیؒ و خواجہ امجیریؒ و محبوب دہلویؒ، خواجہ نقشبندیؒ و مجدد سہروردیؒ کرتے رہے اور جس کی دعوت اس دورِ آخر میں شاہ ولی اللہؒ دہلویؒ کی زبانِ قلم دیتی رہی۔<sup>۲۳۳</sup>  
 ممتاز مشرقی ابو بکر سراج الدین لکھتے ہیں کہ تصوف کی روح تو حضورِ اکرمؐ ہی کے زمانے میں موجود تھی اور بخاری شریف میں حضورِ اکرمؐ کی جو حدیث مندرج ہے اور جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ تھے، اس سے دین کی باطنی جہت یعنی طریقت کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے:

"This must not be taken to mean, however, that the exclusive aspect of Sufism has not also its roots in that age. The Prophet gave some teachings which were not intended to become common knowledge. The following tradition which is accepted as genuine by Bukhari, one of the most scrupulously reliable of the traditionists, refers not merely to one such teaching but to a whole category. The speaker is the companion Abu Hurayrah: "I have treasured in my memory two stores of knowledge which I had from the Messenger of God. One of them I have made known; but if I divulged the other, ye would cut my throat."<sup>۲۳۴</sup>

ٹیسس برک ہارٹ کے خیال میں بھی تصوف کا ماخذ قرآن اور حضورِ اکرمؐ کی ذات ہے۔ ان کے خیال میں اگر قرآن تصوف کا منبع نہ ہوتا تو صوفیاء کو قرآن کی علامتیت و رمزیت اور حضورِ اکرمؐ کے ارشادات پر انحصار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ لکھتے ہیں:

"The decisive argument in favour of the Muhammadan origin of Sufism lies, however, in Sufism itself. If sufic wisdom came from a source outside Islam, those who aspire to that wisdom -- which is assuredly neither bookish nor purely mental in its nature -- could not rely on the symbolism of the Quran for realizing that wisdom ever afresh, whereas everything that forms an integral part of the spiritual methods of Sufism is constantly and of necessity drawn out of the Quran and from the teaching of the Prophet."<sup>۲۳۵</sup>

<sup>۲۳۳</sup> پیش لفظ "تصوفِ اسلام"، ص ۵

<sup>۲۳۴</sup> ابو بکر سراج الدین: "What is Sufism?"، ص ۱۰۳

<sup>۲۳۵</sup> ٹیسس برک ہارٹ: "An Introduction to the Sufi Doctrine"، ص ۱۴

”تصوفِ اسلام“ میں ماجد نے تصوف کے خالص نمائندوں کی ان تحریروں کا ملخص پیش کیا ہے جو تصوف کو اسلام سے الگ کوئی حیثیت نہیں دیتے تھے چنانچہ اس کتاب میں مولانا نے شیخ ابوالنصر سراج کی کتاب اللع، شیخ علی بجزیری کی کشف المحجوب، ابوالقاسم القشیری کی رسالہ العیبر، شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف، نواب نظام الدین اولیا کی قواعد القوادیش، شیخ عطار کی منطق الطیر، جامی کی لوائح اور شیخ احمد الواسطی کی فقر محمدی کے مشمولات سے بحث کی ہے اور ان کا ملخص پیش کیا ہے۔ ان ملخصات سے ”تصوف“ کی اصطلاح و آغاز اور اس کی معنویت کے باب میں بہت سے اشکالات بھی خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً معترضین کا ایک گروہ کتا تھا کہ عند رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے یاد نہیں کیا جاتا تھا یہ اصطلاح بہت بعد میں ایجاد ہوئی اس لیے اسے کوئی وقعت نہیں دی جاسکتی۔ اس کا جواب دیتے ہوئے سراج نے بڑی حکیمانہ بات کہی ہے: ”اصحابِ رسول“ کے لیے کوئی دوسرا تقطیعی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا اس لیے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبتِ رسول تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا زہد، فقر، توکل، عبادت، صبر و رضا غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا پس جب کسی کو لقب صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی عمل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تقطیعی لفظ سے یاد کیا جائے“۔

ان اکابر کے خیالات کے اقتباس پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ماجد آج کے تصوف کی صورتِ حال پر بھی لطیف تبصرے کرتے چلے گئے ہیں مثلاً طریقِ ملامت کے مرخیل ابو حمدان قصار کے ذکر کے بعد حضرت ابجوری نے حصولِ ملامت کی تین صورتیں بتائی ہیں یعنی راست رفتن، قصد کردن، ترک کردن اور اس تیسری صورت کو سرتاسر نام خود قرار دیا ہے کیونکہ اس کا نتیجہ ”کفر و ضلالتِ طبعی“ ہوتا ہے۔ اس پر کاٹ دار تبصرہ کرتے ہوئے ماجد لکھتے ہیں: آج جو سبز پوش یا سرخ پوش یا کسی اور رنگین لباس میں ملیوں اپنے کو سلسلہ ملامتہ میں منسلک بتاتے اور طرح طرح کی خلافِ شرع حرکتیں علانیہ کرتے رہتے ہیں وہ عموماً اسی تیسرے

طریقے ” ترک کردن “ پر عامل ہیں اور اپنی نیم فاسقانہ بلکہ نیم کافرانہ روش کا نام فقر و تصوف رکھا ہے۔ ۲۳۷

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ماجد کا موقف یہ ہے کہ تصوف اپنی اصلی صورت میں اسلام سے الگ ہونا تو کبھی اسی کی کامل ترین صورت ہے۔ ان کے خیال میں ” اس میں بیرونی عنصروں کی آمیزش تو اس وقت شروع ہوئی جب خود تصوف میں انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ “ لکن ابو بکر مزاج الدین نے یہی بات برنگِ دیگر لوگوں کسی ہے کہ یہ عناصر تصوف میں اس وقت داخل ہوئے جب وہ مضبوط بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا لہذا ان کا ذکر بے معنی ہے، حالانکہ ہمارے خیال میں ان کا ذکر نہایت ضروری ہے تاکہ اصل کی چہرہ منائی ہو سکے۔

زیر نظر رسالے میں ماجد نے صوفیوں کے افکار کا تقابل کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے موقف کی تائید میں دیگر شواہد بھی پیش کیے ہیں یوں یہ کتاب صرف چند اکابر تصوف کے افکار ہی پر مشتمل نہیں رہی بلکہ ایک طرح سے تصوفِ اسلامی کی اجمالی تاریخ بھی بن جاتی ہے اور یہی اس کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ماجد اجمال کے فن سے واقف تھے اور یوں انھوں نے مختصراً تصوف کی روح کا غہر پر منتقل کر دی ہے۔

باب ہفتم میں ماجد نے ایک مشہور شعر یعنی

عطار روح بود و سنائی دو چشم او بے ما از پٹے سنائی و عطار آمدیم، کو رومی کا شعر بتایا ہے۔ یہ غلطی تنہا ماجد سے نہیں ہوئی۔ مگر حال جدید تحقیق کی رو سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ شعر رومی کا نہیں، ان کے بیٹے بہار الدین ولد کا ہے۔ ۲۳۹

اسی طرح انھوں نے باب دوم میں ” کتاب اللع “ کو عربی میں تصوف کی قدیم ترین معلوم و موجود کتاب ” ۲۴۰ “ قرار دیا ہے جبکہ جدید ترین تحقیق کے مطابق ابو بکر کلاباذی کی ” تعرف “

۲۳۷ - تصوفِ اسلام، ص ۵۱

۲۳۸ ایضاً، ص ۹۶

۲۳۹ دیکھیے ڈاکٹر محمد ریاض کی کتاب ” اقبال اور فارسی شعراء “، ص ۶۵

۲۴۰ ” تصوفِ اسلام “، ص ۳۹



قدیم ترین کتاب ہے جس کی عظمت اور انفرادیت کا اعتراف کرتے ہوئے سہوردی المقتول نے فرمایا تھا "لولا التعرف لما عرف التصوف" (اگر کتاب تعارف نہ ہوتی تو کوئی تصوف نہ جان سکتا) ۲۳۱

پھر انھوں نے لوائح جامی میں لائحوں کی تعداد ۳۴ بتائی ہے۔ دن نیلڈ اور قرذینی نے باہم اشتراک سے لوائح کا جو مستند قلمی نسخہ مع انگریزی ترجمہ کے شائع کیا ہے، اس میں یہ تعداد تیس بنتی ہے۔

"تصوفِ اسلام" تصوف پر اکابر کے خیالات کا عطر تو پیش کر دیتی ہے لیکن اس میں نہ تو تصوف کے مشتقات کے ضمن میں تفصیل ملتی ہے جیسی مثلاً علامہ لطفی جمعہ کے یہاں اور نہ اس خیال پر بحث کہ تصوف سامی مذہب کے خلاف آریائی ردِ عمل ہے۔ واضح رہے کہ یہ خیال براؤن نے اپنی "تاریخ ادبیاتِ فارسی" میں پیش کیا تھا جبکہ نکلسن اور خاص کر ٹیٹس برک ہارٹ نے اس خیال کی عالمانہ انداز میں تردید کی ہے۔ ۲۳۲ اسی طرح رالف آسٹن نے بھی اس امر پر تفصیلی بحث کی ہے۔ ۲۳۳

بہر حال اس کتاب سے اس بڑی حقیقت کی بخوبی نشاندہی ہوتی ہے کہ تصوف دراصل احسان ہے: ان تعبدوا اللہ کانک تراہ فان لہم کن تواراہ فانہ یواک اور تصوف کی سب سے بڑی کرامت تمسک بالقرآن والستہ ہے۔ ۲۳۴

۲۳۱ تفصیل کے لیے دیکھیے "تعارف" (مترجمہ و مرتبہ ڈاکٹر پیر محمد حسن)، ص ۱۱-۳۶

۲۳۲ دیکھیے "An Introduction to Sufi Doctrine" کے ص ۱۸۱، ۱۸۱

۲۳۳ دیکھیے اس کا عالمانہ مضمون "Sufism & Its World View" مطبوعہ رسالہ

"Ultimate Reality & Meaning" جلد ۳، شماره نمبر ۱ (۱۹۸۰ء)

۲۳۴ اور تو اور تصوف کے سلسلہ رفاعیہ (جو خلافِ شریعت اعمال کی وجہ سے نیک نام نہیں)

کے بانی الشیخ احمد الرفاعی کی "کتاب حکم رفاعیہ" میں بھی بار بار سنت سے انسلاک پر

زور دیا گیا ہے مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "شرع اور عمل کی دو دیواروں کے اندر رہ"

تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب مذکورہ کے ص ۱۱-۲۵

سہ بیرون قبر لافِ کرامت چہ می زنی ایمان اگر بگورمیری، صد کرامت است  
تصوّف سے اسی نظری و قلبی لگاؤ کا نتیجہ تھا کہ ماجد اپنی جملہ دینی تحریروں میں قرآن و سنت  
کے ساتھ انسلک کی دعوت دیتے رہتے اور نماز کو اسلامی تعلیمات کا نہایت اہم رکن مان کر  
قیامِ صلوة پر زور دیتے۔ ان کی ”سچی باتیں“ دینی، تہذیبی، فکری، سماجی اور اخلاقی موضوعات  
کی جامع ہوتی تھیں اور فکر و تدبیر اور خیال افزوی کے لیے قیمتی عناصر کی حامل ہوتی تھیں کہ ہندو  
پاکستان کے بیشتر اخبارات و جرائد انھیں نقل کرتے تھے۔ وہ قرآن حکیم، سیرتِ نبوی، اسوہ  
صحابہ اور سیرتِ صوفیہ سے اکثر ایسے مقامات چن لیتے تھے جن کی روشنی میں عہدِ حاضر کے مسلمانوں  
اور مسلم تہذیب کی رہنمائی کا فرض انجام دیا جاسکے: ”سیرتِ نبوی سے متعلق کوئی نئی کتاب  
اٹھالیجیے اور اس کے مطالعہ کے بعد یہ سوچیے کہ رسولِ خداؐ کی زندگی کا مرکزی نقطہ کیا تھا؛ سب  
سے زیادہ عزیز حضورؐ کو کون سی شے تھی؟ سب سے زیادہ محبوب مشغفہ حضورؐ کا کیا تھا، اس  
کے جواب میں صرف ایک شے آپؐ کو ملے گی، ”عبادتِ الہی“۔ شب و روز میں کتنی زائد نمازیں  
آپؐ پڑھتے تھے۔۔۔ ہر مہینے کتنے روز سے آپؐ لگاتار رکھا کرتے تھے۔ صدقات و خیرات  
دینے پر آپؐ ہر وقت کیسے آمادہ دستعد رہتے تھے۔ حج و عمرہ کی برکتیں آپؐ کو کس قدر عزیز  
تھیں۔ اٹھنے بیٹھنے، کھانے پینے، سونے جاگنے، چلنے پھرنے اور اس طرح کی چھوٹی بڑی تمام  
بشری ضرورتوں کے شروع اور آخر میں آپؐ کس طرح دعا و ذکرِ الہی کا اہتمام کرتے تھے۔ خدمتِ  
خلق پر آپؐ کس درجہ مر لیں تھے، خوفِ خدا سے آپؐ کس بڑی حد تک لرزاں و ترساں رہتے  
تھے۔ قناعت و ایشاء سے ذاتِ مبارک کیسی لبریز تھی۔ یہ تمام خصوصیات آپؐ کو سیرتِ  
اقدس کے ہر جز میں نمایاں نظر آئیں گے۔“

”یہ نہ تھا کہ آپؐ کی زندگی دنیا سے الگ بالکل گوشہ نشینی کی ہو۔ آپ کے سر تو اس قدر  
کام رہتے تھے کہ کسی بڑے سے بڑے کاروباری شخص کے پاس بھی اس سے زائد کام نہیں ہو سکتے  
کہنا چاہیے کہ سفر و حضر، جلوت و قنوت کے تمام مشغلوں، ساری مصروفیتوں اور کل کاروبار  
کی اصلی کنجی صرف طاعتِ باری و یادِ خدا تھی۔“

”اس کے بعد آپؐ اپنی زندگی پر غور فرمائیے، آپ کی رغبت و دلچسپی، آپ کے ذوق و شوق،

آپ کی توجہ و گوشش کی مرکز کون سی چیزیں ہیں۔ نوشتنا کپڑے، لذیذ کھانا، آراستہ مکان، بیوی، اولاد، بڑی تنخواہ و نام و نمود، دھوم دھام کے جلسے، نوکر چاکر، ساز و سامان، بس یہی چیزیں یا وہ چیزیں جو اسی قبیل سے ہیں۔ ایک بڑی تعداد تو ایسی ہے جو عبادت کو سرے سے غیر ضروری ہی سمجھے ہوئے ہے۔ لیکن جو لوگ بظاہر نماز و روزہ کے پابند ہیں وہ بھی اپنی جگہ پر سوچیں کہ آیا ان فرائض کو ادا کرنا اپنے سرے سے محض ایک بار کا اٹھانا خیال کرتے ہیں یا ان اعمال کو دلی ذوق و شوق سے بھی ادا کرتے ہیں۔۔۔ جب ہم اسلامی زندگی کے صحیح مرکز سے دور جا پڑتے ہیں جب ہم نے خدا کی بنائی ہوئی ترتیب زندگی کو اس قدر الٹ دیا ہے، جب بجائے عبادت کے ہم نے لذاتِ مادی کو اپنا مقصد زندگی قرار دے لیا ہے تو ایسی حالت میں اگر ہم اسلام کی دینی و دنیوی دونوں قسم کی برکتوں سے محروم ہو گئے ہیں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے۔

مسلم پتھر کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ اس کے حامل مدت سے اصلاحِ احوال کی کوششوں میں مصروف ہیں لیکن عملی کامیابی حاصل نہیں ہو پا رہی۔ آخر اس بے برکتی اور عدم نتیجہ خیزی و ناکامی کا سبب کیا ہے۔ ماجدا اپنے مضمون "بنیاد کار" میں اس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے اصل کو چھوڑ کر فروع کو پکڑ لیا ہے۔ "ترقی و اصلاح کا ہنگامہ ایک مدت سے برپا ہے لیکن اب تک جو اسے عملی کامیابی نہیں ہوئی ہے اس کا سبب یہی اور شاید صرف یہی ہے کہ ہم بنیاد کار کی طرف سے غافل و بے پروا ہو کر ساری توجہ دیواروں کے نقش و نگار اور پھت کی کڑیوں اور شمشیروں پر صرف کرتے رہے ہیں۔

"ہم نے خدا کی بنائی ہوئی شاہراہ کو کیوں چھوڑ دیا۔ وہ شاہراہ یہی "تمسک بالکتاب" ہے۔ ہمارے ہر جھگڑے کو چمکانے والی، ہمارے ہر اختلاف کا فیصلہ کرنے والی، ہمیں ہر معاملہ میں راہِ ہدایت دکھانے والی صرف کتابِ الہی ہونی چاہیے۔ قانونِ سرکاری کی دفعات، مغربی سائنس کی تحقیقات، ارسطو و افلاطون کی عقل آرائی، اسپنسر و برگسٹن کی فلسفہ تراشی ہمارے لیے سب بے کار ہے۔ کسی فقیہ یا صوفی کا قال یا حال ہمارے لیے ہر صورت میں دلیلِ قطعی کا حکم نہیں رکھ سکتا۔ ہمارا اصلی حاکم، حقیقی ہادی، اکیلا رہبر بہر حال اور ہر صورت

میں، ہر موقع اور ہر محل پر، ہر ملک اور ہر زمانہ میں صرف کلامِ ربّانی ہے۔" ۲۴۶

ماجد اسلام کو ایک متحرک اور فعال مذہب سمجھتے تھے اور بجا طور پر خیال کرتے تھے کہ اس کے جیسے متحرک کی مثال دُنیا کے کسی اور مذہب میں نہیں مل سکتی کیونکہ مذاہبِ سابقہ تمام تر نسلی یا گروہی تھے، ان کے برعکس اسلام ایک آفاقی اور عالمگیر دین ہے: "یہ حرکت اور زندگی جو اس مذہب میں ہے اس کی نظیر کہیں اور ملے گی؟ یہ جو بیس گھنٹوں والا زندہ، بیدار، متحرک مذہب اسلام ہی ہے یا کوئی اور؛ اس مستمر، مستقل، ہمہ وقتی، ہمہ جاتی ڈسپلن کی، بیداری کی، محنت کی، مستعدی کی، تازگی، تعلق کی مثال دُنیا کی کسی بڑی سے بڑی ڈسپلن والی فوج میں ملے گی؟ .... حیف ہے کہ جس قوم یا امت کے اندر خود اتنا زبردست نظم، ایسی عظیم الشان تنظیم موجود ہو، اس کے افراد ثابت ہوں کارزارِ حیات کے کسی معرکہ میں، دُنیا و عقبیٰ کے کسی میدان میں بھی سُست اور کاہل، پست ہمت اور ناکارے، غافل و خوابیدہ" ۲۴۷

سوال یہ ہے کہ کارزارِ حیات کے معرکوں میں امتِ مسلمہ ناکام کیسے ہو گئی۔ اس ضمن میں ماجد کا تجزیہ وہی ہے جو ان سے پہلے اقبال کر چکے تھے۔ یعنی مسلم ملت میں خود اعتمادی کا فقدان۔ اقبال نے کہا تھا

۳ صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم  
 کہتی ہے جو ہر زمان اپنے عمل کا حساب  
 ماجد کہتے ہیں: "ساری ملت کی، وہ کسی ملک و خطہٴ زمین کی ہو، ذہنیت خوشامد پسندانہ ہو کہ رہ گئی ہے اور امت کا مزاج وہ بن گیا ہے جو ریشوں، نوابوں، راجوں و سارا جوں کا ہوتا ہے۔ بات بات پر داد دیے جلیئے۔ قدم قدم پر راہِ وا اور سبحان اللہ کے ٹھول برساتے جلیئے۔ پدم سلطان بود کے نعرے لگاتے جلیئے۔ ہم وہ ہیں جنہوں نے فرعون کے تخت الٹ دیے تھے۔ نرودوں کا غرور خاک میں ملا دیا تھا۔ ہر علم و فن میں ہمارے جھنڈے گرھے ہوئے تھے۔ یورپ ہمارا شاگرد تھا۔ جب تک رعایت اس ذہنیت کی رکھیے خطہٴ خطہٴ تائید بلکہ عقیدت مندی کے چلے آئیں گے۔۔۔۔۔ لیکن جہاں اس راہ سے ہٹیں، قلم کو احتسابِ نفس کی طرف

۲۴۶ "سچ" - ۲۰، مارچ ۱۹۲۵ء، ص ۳

۲۴۷ سچی باتیں (مرتبہ: حکیم ہلال اکبر آبادی)، ص ۱۸۷، ۱۸۸۔

مانگ کیجیے تو بس پھر کچھ نہ پوچھیے، دادِ تحسین کی بجائے ملامتوں کی بوچھاڑ ہر طرف سے ہونے لگے گی۔" ۱۳۷۸

ایک زندہ، متحرک، روشن ضمیر، چشم کشا اور آفاق میں عالم کی طرح ماجد اپنے گرد و پیش کے حالات و کوائف اور احوال و نظریات سے پوری طرح آگاہ تھے۔ تہذیبِ جدید جو خطرات اپنے ساتھ لائی تھی وہ کھری مادہ پرستی تھی اور اسی مادہ پرستی کی کوکھ سے مذہبِ بیزاری اور مذہبِ بے اعتنائی و بے حسی نئے جنم لیا تھا۔ سیکولزم کا نعرہ بظاہر رہو اور رہنے دو" کا خوشمائل بلند کردیتا ہے لیکن فی الواقع یہ افراد و قوم میں ریاکاری اور گہری فریب کاری کو جنم دیتا ہے اور نفسِ مذہب کا قاتل ہے۔ اصلاً یہ تعنہ بھی تہذیبِ مغرب کا لایا ہوا ہے، اس لیے ماجد جہاں تہذیبِ مغرب کو "یا جوئی تمدن" کہہ کر رد کر دیتے ہیں وہیں اس کے انڈوں پتھوں سے بھی صرف نظر نہیں کرتے۔ لکھتے ہیں: "اسلام کے عین مقابل کی جو چیز ہے وہ قتلِ مذہب یا فلاں الیاتی عقیدہ نہیں بلکہ وہ سیکولرزم ہے۔ لادینی یا نفسِ دین سے بے تعلق اور اس کا تعلق کسی ایک ملک یا قوم سے نہیں برطانیہ یا ولایاتِ متحدہ امریکہ سے نہیں، روس سے نہیں بلکہ ایک ہی وقت میں برطانیہ، روس، جاپان، امریکہ، آسٹریلیا یا یوں کیے کہ افریقہ، امریکہ، یورپ، ایشیا، آسٹریلیا کے سارے ہی ترقی یافتہ ملکوں سے ہے۔ جو تہذیب و تمدن اس وقت قدم قدم پر آپ کی راہِ ایمان و توحید روکے ہوئے ہے اور صدیوں قبل چاہے فرنگی ہو اب ہرگز فرنگی نہیں، آفاقی ہے۔ ساری دُنیا اس کے رنگ میں رنگی جا چکی ہے یا رنگی جا رہی ہے۔ مقابلہ مغرب و مشرق کا نہیں بیسویں صدی اور اس سے پیشتر کی صدیوں کا ہے۔ فلسفہٴ تاریخ کا ایک مشہور ترین زندہ مبصر و مفکر آرنلڈ ٹامپن ہا ہے۔ اس نے بڑی صراحت سے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ دُنیا میں مقابلہ فکر اس وقت صرف "جمود" اور "ترقی" کے درمیان ہے۔۔۔ سیاسی، اخلاقی، تجارتی ہر قسم کے سیکولرزم کی بنیاد تو تعلیمی سیکولرزم ہے جب تعلیم ہی ایک بے خدا دُنیا کی بنیاد پر ہوتی ہے تو کائنات کی ہر شے قدرۃً بے خدا معلوم ہونے لگتی ہے اور علم و فن کے ہر شعبہ میں خدا کی ہستی ایک

غیر ضروری اور محض زائد مفروضہ بن کر رہ جاتی ہے تو اس کی سدھار اگر منظور و مطلوب ہے تو لازمی ہے کہ دنیا میں اس وقت جو پچاسوں سیکڑوں زبانوں کے روئے زمین کے ایک ایک خط میں ہزار ہا ہزار یونیورسٹیاں، اکادمیاں کالج اور علمی و فنی ادارے قائم ہیں۔۔۔ ان میں بجائے اباحت و لادستی کے خدا پرستی کی روح داخل کی جائے۔۔۔ اب سوال عملی حل کا ہے۔" ۲۴۹

تہذیب جدید کی گمراہیوں کی عالمگیریت کوئی نظری شے نہیں، ایسی چیز ہے جو ہر آنکھ والے کو نظر آرہی ہے۔ محمد حسن عسکری نے بھی ان گمراہیوں کے بارے میں وہی موقف اختیار کیا ہے جو ماجد کا تھا۔ "پہلے گمراہیوں کا دائرہ بہت ہی محدود ہوتا تھا رقبے کے لحاظ سے بھی اور گمراہوں کی تعداد کے لحاظ سے بھی۔ علماء جیسے ہی ان گمراہیوں کی نوعیت واضح کرتے تھے، یہ گمراہیاں یا تو بالکل غائب ہو جاتی تھیں یا ان کا زور ٹوٹ جاتا تھا مگر نئی گمراہیوں کا دائرہ عالمگیر ہے اور ان سے مسلمان ہی نہیں بلکہ ہر مذہب کے لوگ متاثر ہو رہے ہیں۔ پھر ان گمراہیوں کا دائرہ اثر اور دائرہ کار روز بروز بڑھتا ہی جا رہا ہے۔" ۲۵۰

ماجد کا شمار ان چند گنتے چٹے علمائے اسلام میں ہوتا ہے جنہوں نے اس سیلابِ زمین گیر و نلک رس کے آگے بند باندھنے کی کوششیں کیں، چنانچہ کہیں وہ مغربی جمہوریت کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں، کہیں اشرکیت کے خلاف، کہیں سیکولرزم کے خلاف اور کہیں الحاد و بے دینی کی علمبردار تہذیبِ مغرب کے خلاف۔ انہوں نے مغرب پرستی کے اس خطرے کا کھوج حضورِ اکرمؐ کی ایک حدیث سے بھی لگایا ہے جو صحیح بخاری میں مرقوم ہے اور جس کا مفہوم یہ ہے کہ قیامت کی علامتوں میں سے پہلی چیز ایک آگ ہے جو لوگوں کو مشرق سے مغرب کی جانب ہٹا کر لے جائے گی۔ ماجد اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "روایت صحیح بخاری کی ہے جس کی صحت میں کلام نہیں۔ رسولِ برحقؐ کی نگاہِ کشفی کا ایک مشاہدہ بیان ہو رہا ہے کہ جب نظم کائنات کے زیر و زبر ہونے کا وقت قریب آنے لگے گا تو اس کی ایک ابتدائی علامت یہ ہوگی کہ ایک ایسی آگ لگے گی جو لوگوں کو مشرق سے ہٹا کر مغرب کی جانب لے جائے گی۔" آگ

۲۴۹ "صدقِ جدید"۔ ۲۶، مئی ۱۹۶۷ء

۲۵۰ "جدیدیت یا مغربی گمراہیوں کی تاریخ کا خاکہ"۔ ص ۱۵

جس لفظ "نار" کا ترجمہ کیا گیا ہے وہ مجازاً بہت سے معنی میں آتا ہے۔ "نار الحرب" آتش جنگ، "نار العداوت" (آتش عداوت) وغیرہ بھی۔ شارحین حدیث نے یہاں سے فتنہ مراد لیا ہے اور اس آگ کو فتنہ کی آگ قرار دیا ہے۔۔۔

"آپ کے کانوں نے یہ سنا، آپ کی آنکھیں آج دیکھ رہی ہیں؟ مشرقِ آپ کی آنکھوں کے سامنے کس تیزی اور کس قوت کے ساتھ مغرب کی جانب ہانکا جا رہا ہے؟" ۱۵۱ھ

تہذیبِ مغرب، اس کے مفاسد، مادہ پرستی، جسم پرستی، فحاشی، اباحت پرستی، عیاری، ڈپلومیسی، اسراف و تبذیر اور فکری چوند سے چین کو ماجد نو بنو طریقوں سے بے نقاب کرتے رہے، کبھی اپنی زبان سے کبھی خود اہل مغرب کے حق پرستوں کے انکار کے غلاموں کی صورت میں چنانچہ اس ضمن میں "مضامین ماجد" میں شامل ان کے مضامین "تہذیبِ لندن کی کمائی" اور "ایک مغربی کی مشرقیت" خصوصیت سے قابلِ توجہ ہیں جن میں مغرب کی بے لگام آزادی اور جنسی بے راہ روی کا حکیمانہ تجزیہ کیا گیا ہے۔

تہذیبِ مغرب چونکہ دانشِ نورانی کی بجائے دانشِ بُربانی کو اپنا امام بھتی ہے اس لیے اس نے قدم قدم پر ٹھوکریں کھائی ہیں جس کا نتیجہ اس نے یہ نکالا کہ یہ نظامِ کائناتِ اول تو بغیر کسی حکیمِ مطلق کی رہنمائی کے چل رہا ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے بھی تو اس کی ایک مثال اس معمار کی ہے جو مکان بنا کر پھر اس کی طرف سے مطلق غافل ہو جائے۔ مغرب میں سترھویں صدی میں یہی فلسفہ "Deism" کے نام سے معروف ہوا۔ گویا کائنات، خدائے مطلق نام کی کسی ذات کی محتاج نہیں ہے۔ دہریوں کی منطق یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہوتا تو یقیناً دُنیا میں ہونے والے ظلم و ستم کا ہاتھ روک لیتا۔ اس بے مفرغ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ماجد نے خوب حکیمانہ منگتہ طرازی کی ہے: "ہستی باری تعالیٰ کے خلاف یہ مغالطہ نیا نہیں۔۔۔ بعض یونانیوں نے تو اپنی عقل کو عاجز پا کر یہ نظریہ پیش کر دیا کہ خدا موجود تو ہے لیکن قادرِ مطلق نہیں۔ اس کی قدرت محدود سی ہے بلکہ بعض نے تو صرف صفتِ علم کو محدود مانا ہے اور کہا ہے کہ خدا علیمِ کل نہیں۔ اس کا علم محیطِ کل اور جزئی و کلی حادث و ۱۵۱ھ "سچی باتیں" (مترجمہ: ہلال اکبر آبادی)، ص ۱۱۲، ۱۱۳

قدیم پر یکساں مادی نہیں۔

”اصلی اور گہرا مفاد ایسے سارے استدلالوں میں رہے کہ انسان کی نظر اپنے مشاہدہ کی جزئیات درجیت پر نہ گئی اور اپنے جزئی درجی اور اقل قلیل مشاہدہ کو اس نے کل کا قائم مقام سمجھ لیا اور یہ خیال ہی نہ کیا کہ اس کا بڑے سے بڑا اور وسیع سے وسیع مشاہدہ بھی اس عالم کے کل مشاہدات سے کیا نسبت رکھتا ہے۔“ ۲۵۲

تہذیب مغرب کے ساتھ ہی جڑا ہوا ایک مسئلہ مستشرقین کا ہے۔ تہذیب جدید نے ”استشرق“ کو باقاعدہ ایک پیشہ اور فن بنا کر پیش کیا ہے۔ علوم انسانی کا کوئی شعبہ اس قدر بد قسمت واقع نہیں ہوا جتنا اسلامیات، کیونکہ اس کے ضمن میں مستشرقین نے جس جہالت، دجل، فریب کاری اور صلیبی جنگوں کی خفقت مٹانے کے لیے جس تعصب اور تنگ نظری سے کام لیا ہے اس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ ماضی میں گروہ مستشرقین اسلام کا علم اس لیے نہیں حاصل کرتے تھے کہ اس سے ان کے ذہن کو روشنی ملے بلکہ محض اس لیے کہ وہ اسلام کے دامن پر دھتے دکھائیں اس ضمن میں Peter the Venerable کا نام لیا جاسکتا ہے جس نے قرآن حکیم کے پہلے لاطینی ترجمے کی سوسلہ افزائی کی اور جو اسلام کے خلاف خود بڑی زہرناک دشنام طرازی کرچکا تھا۔ کیمبرج یونیورسٹی کے شیعہ عربی کاؤنسلر کی نشین وہ شخص تھا جس نے قرآن کا رد کھنسنے کا ارادہ کیا تھا۔ گو وہ اسے پایہ تکمیل کو نہ پہنچا سکا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس تعصب میں کمی تو ضرور واقع ہوئی لیکن یہ کہتا کہ اس بیسویں صدی میں یہ تعصب یک قلم ختم ہو چکا ہے، سوائے ایک خوش فہمی اور خود فریبی کے اور کچھ نہیں۔

گروہ مستشرقین میں بیشتر وہ لوگ رہے ہیں جو پادری اور مشنری تھے اور ان کا اسلام سے تعصب سامنے کی بات ہے۔ پھر بعض نے اسلام کا مطالعہ اپنی ”کیرئیر سازی“ کے لیے کیا۔ واقعہ یہ ہے کہ ان مستشرقین کی بظاہر حیران کن تحقیقات کی تہ میں جو، حواشی، تعقیقات اور مصادر و مراجع کے بھاری بھر کم پن کے ساتھ قاری کو مرعوب کرتا ہے، ظن و تخمین اور ادعا کا ایک ایسا غیر علمی انبار لگا ہوتا ہے جس کا کوئی ٹھوس ثبوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتا۔



اب تک مستشرقین کا سارا زور قرآن کے یهودی و عیسوی منابع ثابت کرنے تک رہا ہے حالانکہ اگر قرآن کہیں صحفِ سابقہ سے مماثل بھی ہے تو اس کا سبب یہ نہیں کہ اس کا ذخیرہ رشد و استرشاد اور حکمت و صداقت یهودیت و عیسائیت سے ماخوذ ہے بلکہ یہ ہے کہ ان تمام مذاہبِ الوہی کا منبع وحی الہی ہے۔ پھر ان مستشرقین کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ قرآن "تزیل لفظی" کیسے ہو سکتا ہے۔

ماجد نے استشرق کے ان منفی رویوں پر متعدد بار لکھا چنانچہ "صدقِ جدید" میں ان کے دو مضامین خاص اس بحث پر قابل ذکر ہیں یعنی "اسلام پر مستشرقین کی نظرِ کرم" اور "ایک مستشرقانہ پہنچ"۔ جدید مستشرقین کے ضمن میں ماجد لکھتے ہیں: "ریسرچ کے معنی ان (مستشرقین) کے ہاں ٹھہر گئے ہیں؛ مسلمات و یقینیات میں شک و شبہ پیدا کرنا اور ان میں رخنہ ڈالنا۔ گویا بات کسی جلتے دھیمے اور خوشگوار لہجے میں لیکن اثر اس سے بھی پڑھنے والے پر یقینی اور تشکیک ہی کا پڑنے اور اس کی بنیاد ضروری نہیں کہ اسلام دشمنی ہی پر ہو۔ یقین کی جگہ یقینی سکون کی جگہ مسلسل بے چینی اور اطمینان کی جگہ بے اطمینانی فرنگی ذہنیت کی سرشت میں داخل ہو چکی ہے اور اس کا اظہار ان کے سارے ہی علمی و تحقیقی کاروبار میں ہو رہا ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے ایک مصیبت و لعنت اور ان کے زاویہ نظر سے دلیل ترقی و ارتقاء تعقل۔"

دوسرے مضمون میں جس کا ابھی اوپر ذکر ہوا، ماجد نے ان علماء کی کم علمی اور خود فریبی پر افسوس کا اظہار کیا ہے جن کے خیال میں مستشرقین کا گروہ نظر انداز کر دینے کے قابل ہے۔۔۔

۲۵۳ء ایچ اے آر گب جو مستشرقین میں نسبتاً مستدل عالم مشہور رہے وہ قرآن کے تزیل لفظی ہونے کے متعلق بظاہر کوئی رائے نہیں دیتا لیکن اس کے مین السطور سے بھی صاف تشکیک آفرینی کی جو آتی ہے۔ اپنی کتاب "Mohamimadanism" میں لکھتا ہے:

"Whatever the psychological explanation may be, it is difficult to resist the conclusion that the term "revelation" was confined to those utterances which were not consciously produced and controlled by the Prophet and seemed to him to have been put into his mouth from without." ص ۳۰

۲۵۴ "صدقِ جدید"۔ ۲۵ اکتوبر ۱۹۶۳ء، ص ۵

ہمارے ہاں کے علماء اب تک یہ سمجھ رہے ہیں کہ فتنہ استشرق صرف دس بیس یا سو پچاس افراد تک محدود ہے یا صرف چند فرسودہ اور گھسے چٹے موضوع ہیں جن پر وہ اب تک لکھے چلے جلد ہی میں بارہ دھوکے میں پڑے ہوئے ہیں۔ سینکڑوں نہیں ہزاروں کی تعداد میں ایسے شخص امریکہ اور یورپ میں ہیں جو اپنی زندگیوں کو اسلامیات پر لکھنے لکھانے کی نذر کیے ہوئے ہیں اور ہالینڈ، برطانیہ، فرانس، جرمنی، روس، اٹلی، کینیڈا، امریکہ، سویڈن، لبنان وغیرہ میں بیوں نہیں پچاسوں بڑے بڑے مرکز ایسے قائم ہیں جہاں دن رات یہی کام ہو رہا ہے۔ ۲۵۵

اس نکتے کا احساس عرب دنیا کے نامور محقق ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی مرحوم کو بھی ہو چکا تھا اور ممتاز مصری عالم اے ایل طیبادی کو بھی۔ اول الذکر نے اس موضوع پر ایک مختصر مگر چشم کشا کتاب "المستشرقون والاسلام" بھی لکھی تھی سباعی نے استشرق کے سیاسی محرکات کے ضمن میں بڑی اہم بات لکھی ہے کہ "مستشرقین عام طور پر مشرق میں مغربی حکومتوں اور اقتدار ہراول دستہ رہے ہیں۔ مغربی حکومتوں کو علمی کمک اور رسد پہنچانا ان کا کام ہے۔ وہ ان مشرقی اقوام و ممالک کے رسم و رواج، طبیعت و مزاج، طریق بود و ماند اور زبان و ادب بلکہ جذبات و نفسیات کے متعلق صحیح اور تفصیلی معلومات یہم پہنچاتے ہیں تاکہ ان پر اہل مغرب کو حکومت کرنا آسان ہو۔"

"قرآن، سیرت نبوی، فقہ و کلام، صحابہ کرام، تابعین، ائمہ، مجتہدین، محدثین، فقہاء، مشائخ و صوفیاء، روایۃ حدیث، فن جرح و تعدیل، اسما الرجال، حدیث کی حجیت، تدوین حدیث، فقہ اسلامی کے ماخذ، فقہ اسلامی کا ارتقاء، ان میں سے ہر موضوع کے متعلق مستشرقین کی کتابوں اور تحقیقات میں اتنا تشکیکی مواد پایا جاتا ہے جو ایک ایسے حساس و ذہین آدمی کو جو اس موضوع پر وسیع اور گہری نظر نہ رکھتا ہو، پورے اسلام سے منحرف کر دینے کے لیے کافی ہے۔ ۲۵۶ جس طرح مابعد نے اپنی تفاسیر میں تھقص، تحقیق، تفتیش اور تنقیح کا عمدہ معیار قائم کیا، اسی طرح "صدق" کے صفحات میں بھی وہ مذاہب عالم کے بارے میں اپنی تازہ ترین تحقیقات

۲۵۵ "صدق جدید" ۷ اکتوبر ۱۹۶۶ء، ص ۵

۲۵۶ اسلام اور مستشرقین (ترجمہ: مولانا سلمان شمسی ندوی) ص ۱۱۲، ۱۱۳

سے اپنے ناظرین کو مطلع کرتے رہتے تھے اس باب میں انھوں نے بیسیوں مضامین لکھے جن میں  
 "دینِ مسیح پر تازہ روشنی" ۲۵۲ء، "بائبل کی ایک جھلک" ۲۵۶ء، "انسائیکلو پیڈیا آن اسلام" ۲۵۶ء  
 "نہر کی آمیزش" ۲۵۶ء اور "قتلِ مسیح سے یسوع کی بریت" ۲۵۶ء نہایت اہم ہیں۔

عہدِ جدید میں تازہ فکریات و انکشافات نے جو اشکالات ذہنوں میں پیدا کر دیے تھے،  
 ان کو دور کرنے میں ماجد نے مقدر بھر اپنی قلم کو متحرک رکھا۔ ان میں بعض اشکالات تو قدما  
 کے ذہنوں میں بھی پیدا ہوئے تھے اور جدید ذہنوں میں بھی ویسے ہی شکوک پیدا ہو رہے ہیں،  
 لیکن بعض استثنائی صورتیں بھی ہیں۔ امام قرطبی نے ایک معترض کے سوال کے جواب میں کہ  
 قرآن کو جامعیت کا دعویٰ ہے تو اس میں نمک مرچ وغیرہ کھانے کے مسالوں کا ذکر کہاں ہے،  
 لکھا ہے کہ مایذیع الناس کا عموم ان سب کو شامل ہے۔ ایسا ہی ایک سوال ماجد سے بھی  
 کیا گیا کہ قرآن مجید میں جتنے انبیاء کا ذکر آیا ہے کم و بیش سب کا تعلق شرقِ اوسط سے ہے جبکہ  
 قرآن ہی کے موجب ہادی ہر قوم میں بھیجے گئے تو سوال یہ ہے کہ ان دوسرے پیغمبرانِ عظام کا  
 قرآن میں ذکر کیوں نہیں۔ ماجد نے اس کا تفصیلی جواب "صدق" کے اوراق میں دیتے ہوئے  
 لکھا ہے کہ ایسے تو کئی اور سوال پیدا ہو سکتے ہیں مثلاً یہ کہ قرآن میں فلاں فلاں پھلوں، حیوانات  
 ممالک اور کشور کشاؤں کا ذکر ہے تو فلاں فلاں کیوں نہیں۔ پھر ماجد نے مزید وضاحت کرتے  
 ہوئے لکھا ہے: "یلاغتِ قرآنی کے اعجاز کو اگر مد نظر رکھا جائے تو بہت سے سوالات  
 جو قرآن پر آج وارد ہوتے ہیں ان خود ساقط ہو جائیں۔ پیغمبروں کے تذکرے بھی اسی قبیل سے  
 ہیں۔ قرآن نے صراحت کے ساتھ ذکر صرف انہی کا کیا جن کا تعلق عرب و نواح عرب سے تھا اور  
 جن سے قرآن کے مخاطبینِ اولِ خوب واقف تھے اور جن کے نام سے انھیں کسی نبیِ الٰہی یا پریشانی  
 کا سامنا نہیں ہو سکتا تھا اور باقی دُنیا کے لیے اجمالاً صرف اتنا پتا بتا دیا گیا کہ رہبر و رہنما ہر ملک،

۲۵۶ "صدقِ جدید"، ۱۹ اگست، ۱۹۶۶ء، ص ۵ ۲۵۵ حوالہ سابق، ۳۰ جولائی، ۱۹۶۵ء، ص ۵

۲۵۹ حوالہ سابق، ۱۲ دسمبر، ۱۹۶۵ء، ص ۴ ۲۵۸ حوالہ سابق، ۲۲ اگست، ۱۹۶۹ء، ص ۱

۲۶۸ "صدق" میں شائع ہونے والی یہی مضمون بعد ازاں حافظہ نذر احمد نے کتابی شکل میں شائع



اسلامی فقہ میں ایک اہم بحث "حدود" کا ہے۔ بعض نام نہاد روشن خیال بعض اسلامی سزاؤں کو وحشیانہ قرار دیتے ہیں مثلاً "زنا کی سزا" کو۔ ایک دینی درس گاہ کے ایک منظم کے ایک ایسے ہی سوال میں ماجد نے ایک تفصیلی مضمون میں زنا کی اسلامی سزا کو پوری طرح ثابت کیا ہے اور اس ضمن میں عمد نامہ عقیق سے ایسے ہی مماثل احکام ڈھونڈ نکالے ہیں۔ پھر ازدواج کی حکمت اور تمدنی معنویت پر عالمانہ گفتگو کرنے کے بعد یہ بھی لکھا ہے کہ ایسے فواحش کی بیخ کنی کے لیے ترغیبات گناہ کی بیخ کنی بھی ضروری ہے۔ ۲۶۲

اسلام کے عملی سپردوں سے ماجد کی دلچسپی کسی طرح نظری مباحث سے کم نہ تھی۔ چنانچہ جہاں وہ ایک طرف مسلم ثقافت پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے تھے، وہیں اسلامی قانون اور اس کی تنفیذ کے تقاضوں سے بھی پوری طرح باخبر تھے۔ اسلامی ثقافت کے باب میں ان کا موقف تھا کہ وہ کسی ملک کے مقامی اثرات صرف اسی صورت میں قبول کر سکتی ہے جب وہ اس کی روح کے منافی نہ ہوں۔ ۲۶۵ - مسلم کلچر میں جمود کا سبب ان کے نزدیک فقہا کی عصری تقاضوں سے بے خبری تھی۔ رہا سوال اسلامی فقہ کی تشکیل جدید کا تو اس ضمن میں ان کا خیال یہ تھا کہ "صاحب نظر و بصیرت فقہائے اسلام مل کر نہ ٹھیس اور جدید اور عصری حالات کا پورا جائزہ لے کر کتاب و سنت کی روشنی میں ایک مکمل و جامع ضابطہ تیار کریں اور حکومت اسلامی اس کا اجرا کرے۔" ۲۶۶

ماجدان علمائے اسلام میں سے تھے جن کی ساری زندگی "اتحاد بین المسالک" کی کوشش میں گزری۔ انہیں معاصر علماء سے اختلاف بھی رہا اور بعض اوقات اس میں شدت اور خشونت بھی آئی جیسے مولانا مودودی کے سلسلے میں جنھیں ایک زمانے میں انھوں نے "متکلم اسلام" کا خطاب دیا تھا، لیکن یہ تمام اختلافات نظری ہوتے تھے شخصیں ہرگز نہیں۔ ۲۶۷ اسی مولانا

۲۶۷ دیکھیے "سزائے زنا" مشمولہ صدقہ جدید۔ ۲۷ نومبر ۱۹۸۱ء، ص ۵-۸

۲۶۵ صدقہ جدید۔ ۲۷ مئی ۱۹۶۶ء، ص ۷، ۲۶۶ چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، ص ۴۰، ۲۶۷ اس ضمن میں ملاحظہ کیجیے مولانا مودودی کے بارے میں ان کا مضمون "قبائے امامت سیاسی لیڈروں کے گون پر نشان" مطبوعہ المنیر (لائس پور)، یکم جنوری ۱۹۶۵ء، ص ۱۱-۱۵

مودودی کی جماعت کے آئین کی ایک شق کی بنا پر <sup>۲۶۸</sup> جب ان کے مرشد حسین احمد مدنی تھے مولانا مودودی کی تکفیر کی تو مولانا ماجد نے اپنے مرشد سے بن کا ان کے دل میں ظاہر ہے بڑا احترام تھا، شدید اختلاف کرتے ہوئے مولانا مودودی کے موقف کی توثیق کی اور ایک استفسار کے جواب میں دو ٹوک فیصلہ دیا کہ: ”آپ نے بنیادی عقیدے کی جو عبارات نقل کی وہ تو عین حق و صواب ہے اور ہر مسلمان کا یہی عقیدہ ہونا چاہیے۔ مفسرین کو شاید تنقید اور توہین و تعقیص کے درمیان فرق نہیں معلوم۔ محدثین نے کس غضب کی تصدیق روایت پر کی ہے۔ کیا وہ توہین و تعقیص کے مرتکب ہوئے ہیں۔ بالفرض کسی بزرگ کی توہین بھی ہو جائے تو یہ دائرہ اسلام سے خارج کیسے کر دے گی؟“ <sup>۲۶۹</sup>

ماجد نے تمام عمر کسی شخص کی تکفیر نہ کی۔ اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں: ”میں کسی بھی کلمہ گو کی تکفیر کا قائل نہیں۔“ <sup>۲۷۰</sup> یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بعض ایسے امور میں بھی غیر معمولی رواداری کا مظاہرہ کیا جہاں ضرورت کسی قدر شدت کی تھی مثلاً قادیانیوں کے بارے میں زندگی کے آخری دو تین سالوں کے استثناء کے ساتھ ہمیشہ ان کے دل میں نرم گوشہ رہا خصوصاً لاہوری احمدیوں کو وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے دورِ الحاد میں جہاں اور بہت سی کتب سے انھوں نے روشنی پائی وہاں بقول ان کے محمد علی لاہوری کی انگریزی تفسیر القرآن بھی انھیں دائرہ دین میں لانے میں معاون ہوئی۔ شاید محمد علی لاہوری کی تفسیر کے اسی فیضان نے (جو شاید فیضان ایک آدھ درجے ہی میں ہو گا کیونکہ یہ تفسیر نیچریت کا شاہکار ہے) انھیں تحت الشعوری طور پر لاہوری قادیانیوں کے باب میں نرم پالیسی پر مجبور کیا ہو۔ اپنے ابتدائی زمانہ مضمون نگاری میں ماجد نے ”الناظر“ میں ”اثر چلی“ کے تحتانی اور قلمی عنوان سے بہت سے ادارے بھی لکھے بن کے زمانہ تحریر کا آغاز مارچ ۱۹۲۳ء سے ہوا۔ اس کے اکتوبر ۱۹۲۴ء کے اداریوں میں دو مباحث یعنی ”دائمی“ <sup>۲۷۱</sup> بشق یہ تھی کہ رسولِ خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بنائے۔ کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے۔

<sup>۲۶۹</sup> اکائی (اٹاوا) جلد فردی۔ اپریل ۱۹۸۲ء، ص ۴۹، ۵۰

<sup>۲۷۰</sup> صدقِ جدید، ۱۶، فروری ۱۹۶۸ء، ص ۶

کی بات " اور " ایک احمدی کی سنگساری " سے احمدیوں کے بارے میں ان کے موقف کی وضاحت ہوتی ہے۔ پہلے عنوان کے تحت لکھتے ہیں: " قادیان کی جماعت احمدی سے ہمارے اختلافات ظاہر ہیں لیکن اسلام کی یہ تعلیم نہیں کہ دانائی کی کسی بات کو محض اس بنا پر رد کر دیا جائے کہ وہ ایسے شخص کی زبان سے نکلی ہے جو ہم سے مختلف عقائد رکھتا ہے۔ " ۱۹۷۱ء

اس اصولی موقف کے بعد انھوں نے جماعت احمدیہ کے امام مرزا بشیر الدین محمود کی " حکیمانہ نکتہ سنجی " کی بے اختیار داد دی ہے۔ یہ حکیمانہ نکتہ سنجی محض اس قدر تھی کہ " یورپ اسلام لائے گا مگر ساتھ ہی اسلام کو بگاڑ بھی دے گا۔ " دوسرے عنوان کے تحت انھوں نے کابل میں ایک احمدی کی سنگساری پر تاسف کا اظہار کیا ہے اور تعجب کیا ہے کہ کیا مقتول مرتد تھا؟ ادا کرتا تھا بھی تو کیا ارتداد کی سزا سنگساری ہے؟

۱۹۵۳ء میں جب پاکستان میں قادیانیت کے خلاف تحریک چلی تو ماجد نے اس تحریک کے بارے میں کسی اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ قادیانیت کے بارے میں وہ جمہور اہل پاکستان کے جذبات کو تنگ نظری سے تعبیر کرتے رہے۔ ۱۹۷۱ء ان کا خیال تھا کہ " ایک کلمہ گو کے قول کی کمزور سے کمزور تاویل بھی اسے خارج از اسلام کر دینے کے مقابلہ میں قابل تزیج ہے۔ رہے لزوم کفر اور التزام کفر کے دلائل تو وہ کس فرقہ کے مقابلہ میں جتن سے جیت ترین علماء کے قائم کیے ہوئے موجود نہیں۔ (پھر) کسی مخصوص فرقہ کے مخصوص عقیدہ کو تمام تر غلط سمجھ لینے کے بعد بھی اس کی طرف سے حق و انصاف کی آنکھیں بالکل بند نہ ہونی چاہئیں۔ " ۱۹۷۱ء

ان عبارتوں سے صاف مفہوم یہ نکلتا ہے کہ ماجد قادیانیوں کی تکفیر کے خلاف تھے۔ اس باب میں " حکیم الامت، نقوش و تاثرات " میں بھی تھانوی صاحب سے ان کا مشورہ جاری رہا اور لاہوری قادیانیوں کی وکالت وہ اس بنیاد پر کرتے رہے کہ یہ طبقہ غلام احمد قادیانی کی نبوت کا نہیں صرف ولایت کا قائل ہے اور اس کے جواب میں تھانوی صاحب کو کھتا پڑا

۱۹۷۱ء " الناظر "، اکتوبر ۱۹۷۲ء، ص ۳

۱۹۷۲ء دیکھیے " صدقِ جدید "، ۱۲ فروری ۱۹۵۸ء، ص ۳

۱۹۷۳ء " صدقِ جدید "، یکم مارچ ۱۹۶۳ء، ص ۶

کہ ” ایک اندھا، ایک کانٹا، عیب دار سب ہیں۔“ ۲۴۳

یہاں اس امر کا بیان بھی ضروری ہے کہ ہمیں اپنے قیام لکھنؤ کے دوران ندوۃ العلماء کی لائبریری کو دی گئی ماجد کی متعدد انگریزی کتب دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ اس ذخیرہ کتب میں مرزا بشیر الدین محمود کی ایک تصنیف بھی جس کا نام *Ahmediyyat or The True Islam* (۱۹۲۴) دیکھنے کا موقع ملا۔ اس کتاب کے ص ۱۰۰ اور ۱۱۰ پر بعض عبارتوں کے ضمن میں ماجد کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے نوٹ موجود ہیں۔ یہاں دونوں متعلقہ اقتباس درج کیے جاتے ہیں اور پھر وہ دونوں نوٹ بھی۔ ان نوٹوں سے اندازہ ہوگا کہ اس زمانے میں ماجد یقیناً قادیانیوں کے بارے میں اتنے نرم اور دھیمے جذبات نہیں رکھتے تھے جیسا کہ بعد میں ہوا۔ بہر حال اقتباس ملاحظہ ہوں:

1. "We hold the belief that this succession of Prophets will continue in the future as it has existed in the past, for reason repudiates any permanent cessation of this." ۲۴۳

اس پر ماجد کا نوٹ درج ذیل ہے: "سلسلہ نبوت مرزا غلام احمد صاحب پر

ہی ختم نہیں ہوتا، مرزا بشیر الدین صاحب کے لیے زمین تیار کی جا رہی ہے۔"

2. "If the world was ever in need of a prophet, it is much more in need of one today when religion has become hollow and truth is, as it were, dead." ۲۴۴

اس دوسرے اقتباس پر ماجد نے یہ حاشیہ لکھا: "اس استدلال کی بنا پر مرزا صاحب

تمام انبیائے سابقین بشمول حضرت سرور کائناتؐ، افضل تھے۔"

اطمینان کا مقام یہ ہے کہ عمر کے آخری چند سالوں میں ماجد قادیانیت کی دونوں جماعتوں

کو گمراہ سمجھنے لگے تھے۔ راقم الحروف کے ایک استفسار کے جواب میں ممتاز عالم دین سید

۲۴۳ "حکیم الامت، نقوش و تافرات" (بار دوم)، ص ۳۴۳

۲۴۵ مرزا بشیر الدین محمود: "Ahmediyyat or The True Islam"، ص ۱۰

۲۴۶ ایضاً ایضاً، ص ۱۱



ابوالحسن علی ندوی نے اپنے ایک خط مورخہ ۷۹ - ۹ - ۱۴ میں اس ضمن میں لکھا:

”مولانا دریا بادی اپنی اجتہادی غلطی یا کسی غلط فہمی کی بنا پر قادیانیوں کی لاہوری جماعت کو زیادہ گمراہ نہیں سمجھتے تھے مگر بعد میں ان کی رائے بدل گئی تھی اور قادیانیوں کی دونوں جماعتوں کو گمراہ سمجھنے لگے تھے۔“

بہر حال قادیانیت کے بارے میں اپنے افسوسناک موقف سے قطع نظر، بحیثیت ایک عالم دین مولانا تاجد ایک ممتاز مقام رکھتے تھے اور اپنے اجتہادی نقطہ نظر اور تمسک بالقرآن کے ذیل میں انھیں بطور مثال پیش کیا جاسکتا ہے۔

ممتاز عالم دین قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی نے ان کے تبحر علمی کا اعتراف ان لفظوں

میں کیا ہے:

”ایک طرف علوم دینیہ پر گہری نظر تھی تو دوسری طرف علوم عصریہ جدید سے پوری طرح فیض یاب تھے۔ پھر سب سے بڑی خوبی یہ کہ آپ نے علوم جدیدہ سے کتاب و سنت کی مداومت کی۔ کتاب و سنت کے لیے ان کو خنجر و تیشہ نہیں بنایا جیسا کہ پروردگار صاحب اور دوسرے متفرج معاصرین نے کیا۔“ ۲۷۷

## عبدالماجد دریابادی بطور صحافی

مولانا عبدالماجد دریابادی کی ان چند حیثیتوں میں جن کے باعث وہ ایک مدت تک یاد رکھے جائیں گے ایک حیثیت ان کی صحافت کی بھی ہے۔ صحافت ان کے لیے پیشہ یا کاروبار نہ تھا عبادت تھی۔ ان کی باقاعدہ صحافت کا آغاز سچ (۱۶ جنوری ۱۹۲۵ء) سے ہوا اور اپنی وفات سے چند ماہ قبل تک وہ اس سے پوری طرح وابستہ رہے۔ یہ عرصہ نصف صدی سے کچھ زائد سالوں کو محیط ہے، گو یاد دوچار یرس کی بات نہیں۔ اس عرصے میں انھوں نے اپنے کثیر الجہت قلم سے فضا میں ارتعاش پیدا کیا۔ بہت سی فکری لطائیاں لڑیں، کئی معاصرین سے قلمی معرکے کیے۔ تہذیبِ مغرب کی بے اصلی، سطح بینی اور مروج شماری کو نمایاں کرتے رہے۔ تقسیم کے بعد نام نہاد سیکولر ہندوستان میں اسلامیّت اور اردو کا علم بلند کیے رہے۔ ایک بڑے ادب پسند شخص کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے باطن کے خلاف گواہی نہیں دیتا اور اپنے اندر کی آواز پر کان لگا ئے رہتا ہے۔ ماجد کی شخصیت جس صداقت سے عبارت تھی اس کا اظہار ان کے ادب و انشاء اور ان کی دینی تحریروں کے علاوہ ان کی صحافت میں بھی اس بے باکی سے نمایاں ہوا کہ تقسیم کے بعد کے ہندوستان میں بلا شائبہ تردید کہا جاسکتا ہے کہ ان جیسا قلم اور ان جیسا دبنگ لہجہ کسی دوسرے مسلم قلم کار یا صحافی کو نصیب نہ ہوا۔ صحافت ان کے لیے عبادت تھی اور ان کے عبد عاجز ہونے میں کیا کلام ہے؟

یہاں اس صحافیانہ پس منظر کا نہایت اجمالی ذکر ضروری ہے جس کے سائے میں ماجد کے قلم تے چلنا سیکھا۔ ہندوستان میں اخبار نویسی کی ابتدا تو اس گروہ نے کی تھی جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا مخالف تھا۔ اخباروں کا یہ اجراء انگریزوں نے کیا تھا۔ وہی ان کے مالک اور وہی ان کے مدیر ہوا کرتے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے یہ اخبار کلکتہ، بمبئی اور مدراس سے شائع

ہوتے تھے۔ " اس دور میں دسی زبان کا کوئی اخبار شائع نہیں ہوا۔"

جناب امداد صابری کی تحقیق کے مطابق اردو کا پہلا اخبار "جام جہاں نما" تھا جس کی پیدائش اردو کے روپ میں ۲۷ مارچ ۱۸۳۲ء کو ہوئی۔ ابتدا میں اس کے چند پرچے اردو میں نکلے۔ بعد میں وہ فارسی میں نکلنے لگا اور دوبارہ اردو کا نمبر ۲۳ مئی ۱۸۳۳ء کو نکلنا شروع ہوا۔ اس اخبار میں زوالِ آمادہ مغل سلطنت اور عیش پرست ہندوستانی تہذیب کے نقشے ملتے ہیں۔ بعد کے اخبارات میں مشہور ہونے والے صحیفوں میں دہلی اخبار (اجرا ۱۸۳۷ء) اور سیدالاجبار (۱۸۳۷ء)، لائقِ ذکر ہیں کہ ان میں سے اول الذکر نے رائے عامہ کی ترجمانی میں قابلِ قدر کردار ادا کیا۔ ستاون کے ساتھ سے قبل چند اور قابلِ ذکر اخباروں میں فوائد الناظرین، قرآن السعدین اور اسعدالاجبار شامل ہیں۔ ۱۸۵۰ء میں پنجاب سے ہر سکھ رائے نے "کوہ نور" نکالا جو بعد ازاں روزنامہ ہو گیا۔ اب ہم ذیل میں آئیسویں اور بیسویں صدی میں اودھ سے نکلنے والے چند اخبارات کا ذکر کرتے ہیں۔

۱۸۵۷ء کے بعد اردو صحافت نے ایک نئی کروٹ لی۔ اب حالات بدل چکے تھے اور پورا ہندوستان براہِ راست تاجِ برطانیہ کے ماتحت آ گیا تھا۔ زوال، ادبار اور واہمہ شکنی نے صحافت کی نفسیات کو بھی متاثر کرنا شروع کر دیا تھا۔ ایسے میں ۱۸۵۸ء میں لکھنؤ سے اودھ اخبار جاری ہوا۔ اگرچہ اودھ اخبار سے پہلے لکھنؤ ہی سے "لکھنؤ اخبار" نکل چکا تھا جسے امداد صابری نے لکھنؤ کا پہلا اخبار لکھا ہے اور دوم طلسم لکھنؤ جو فرنگی محل سے ۱۸۵۶ء میں نکلا اور جو آٹھ صفحات پر مشتمل ہوتا تھا۔ لیکن جو مستقل اور ہمہ گیر حیثیت "اودھ اخبار" نے اختیار کی وہ اس دور میں لکھنؤ کے کسی اور اخبار کے حصہ میں نہ آئی۔ اس اخبار کا ذکر کرتے ہوئے ماہر نے اپنے ایک مضمون "اردو صحافت اور لکھنؤ" میں لکھا ہے:

"اپنے جوش کی جیب آکھ کھلی تو یہاں کے اخباروں میں سب سے پہلا نام اودھ اخبار

۱۔ ڈاکٹر نظیر حسین زیدی، مولانا ظفر علی خان بحیثیت صحافی، ص ۳۰

۲۔ امداد صابری، تاریخ صحافتِ اردو (جلد اول)، ص ۹۶

۳۔ ایضاً، ص ۳۳۵، ۵۰۷

گہر بار کا کانوں کے راستے دماغ میں داخل ہوا۔ اپنے زمانہ کا واحد روزنامہ۔ مدتوں اس شہر میں نہ کوئی اس کا حریف رہا نہ مقابل۔ غشی نو کشور اُردو کے بڑے زبردست حامی و خدام گوئے ہیں، انہی کے مطبع سے یہ نکلتا تھا۔ بعد کو اس کی ابتدائی جلدیں بھی دیکھنے میں آئیں۔ ہر طرح کا گرم دسر دہستا ہوا، ہر اونچ نیچ سے گزرتا ہوا، ابھی ۱۹۴۴ء ہی میں تو بند ہوا ہے۔ گویا عمر ۸۵ سال پائی۔ ہندو مسلم اتحاد کا پیکر تھا اور سیکولرزم کا ڈھنڈورہ پیٹے بغیر اس کا بہترین نمونہ۔۔۔۔۔ اگر کچھ رنگ جھلکتا نظر آتا تو وہ مسلمانوں ہی کے کلچر کا تھا۔ ۱۹۴۴ء

” طلسم لکھنؤ“ جس کا ابھی ذکر ہوا مطبع محمدی میں چھپتا تھا۔ ٹائٹل پر حسب ذیل قطعہ درج ہوتا تھا:۔

شکر حق کز نامہ اخبار نو      یافت جان تازہ جسم لکھنؤ  
گج گوبہرائے معنی اندر دست      چشم بکشاہر طلسم لکھنؤ

اخبار کی تاریخ درج ہونے کے بعد نصف کالم میں اخبار کا یہ اشتهار تحریر ہوتا تھا: ”اس اخبار کے طبع کا ہر جمعہ کو دستور ہے اور خبر کی تصحیح کا التزام تا بمقدور ہے۔ مدح و ذم کا انداز نہیں رکھا۔ ہاں سچ لکھنے سے قلم کو باز نہیں رکھا۔“ ۱۹۴۴ء

جب یہ اخبار جاری ہوا حقیقتہً ”واجد علی شاہ کا طلسم اقتدار ختم ہو چکا تھا چنانچہ اس اخبار میں انگریزی شاطراں چالوں کو طشت از باہ کیا گیا ہے۔ بہت سے عبرت زامن اظہار اخبار اپنے دامن میں سمیٹے ہوتا تھا۔

اس دور میں اخبارات لکھنؤ کی زبان عموماً اسی اسلوب کی آئینہ دار تھی جو سائنس عجائب کا چلایا ہوا تھا۔ ”سحر سامری“ بھی ایک ایسا ہی اخبار تھا۔ اس میں لکھنؤ کی خبریں زیادہ ہوتی تھیں۔ اس اخبار کو واجد علی شاہ سے خاص عقیدت تھی اور اس کو یقین تھا کہ واجد علی شاہ کی دوبارہ حکومت قائم ہوگی۔ ۱۹۴۴ء

۱۹۴۴ء نقوش اکتوبر ۱۹۵۸ء، ص ۲۰۱

۱۹۴۴ء امداد صابری، تاریخ صحافت اُردو (جلد اول)، ص ۵۰۸-۵۱۲

۱۹۴۴ء ایضاً، ص ۵۱۳

۸ دسمبر ۱۸۵۶ء کے شمارے میں لکھنؤ میں غلے کی منگائی کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہو گا۔ متقی اور مستمع عبارت بھی نظر میں رہے: "ان دنوں غلے کی گزنی ہے، گرانی خاطر کی ارزانی ہے۔ اس قدر منگانا اجازت ہے کہ آسیر کے فلک بھی دانے کو مستحق ہے۔ فائدہ کشوں کی برقی آہ شر بار سے خرمن ماہ چل گیا۔ گردہ نان، خورشید شکر غم کے نیچے کچل گیا۔ دُورِ غم سے گندی رنگ ہریشریلا ہوا۔ گویا مغلسی میں آنا گیا ہوا"۔ ۱۸۵۶ء کے اسی سوئس صدی کے ادھکے دو اور اخبار "مخزن الاخبار" اور "اعجاز" تھے۔

اکتوبر ۱۹۱۶ء میں لکھنؤ سے "ہمد" نکلا جس کے ایڈیٹر جناب دہلوی تھے۔ شریفانہ صحافت کے علمبردار تھے اور ماجد سے محبت کرنے والے۔ لکھنؤ کی ادبی اور سماجی زندگی کو متاثر کرنے میں ہمد نے اہم کردار ادا کیا۔ بعد ازاں انھوں نے "ہمدت" نکالا مگر چند ہی مہینوں بعد ان کے وفات پانے سے یہ اخبار دم توڑ گیا۔ ۱۹۱۹ء میں مولوی ظفر الملک علوی کی ملکیت اور انیس احمد عباسی کی ادارت میں "حقیقت" نکلا۔ شروع میں ہفتہ وار تھا، بعد میں روزانہ ہو گیا جبکہ عبدالرؤف عباسی کی ادارت میں "حق" اور حیات اللہ انصاری کی ادارت میں قومی آواز نکلتا شروع ہوئے جن میں سے مؤخر الذکر اب تک نکل رہا ہے۔

ہفتہ وار اخبارات میں "کارنامہ" لکھنؤ کا قدیم ترین ہفتہ وار تھا۔ یہ ۱۸۶۵ء سے ۱۹۰۸ء تک جاری رہا۔ "لکھنؤ کے مہک سال میں سکھ اس وقت فسانہ عجائب والے سرور کا چل رہا تھا۔ کارنامہ کو بھی شہوری اسی بحر میں کرنا پڑی۔" شہ کارنامہ کے بعد مشہور زمانہ اور سپینچ کا نام آتا ہے۔ ۱۸۷۵ء سے ۱۹۱۲ء تک بڑی آب و تاب سے نکلتا رہا اور طنز و مزاح میں اپنے طرز کے نمونے خلق کرتا رہا۔ "ریاض الاخبار" بھی جو اپنے طنز و مزاحیہ اسلوب کی بنا پر خاص شہرت رکھتا ہے، پہلے گورکھپور سے نکلا اور پھر لکھنؤ آ گیا۔ ہندوستانی، آزاد، منتدب، التعم، آفتاب، سرفراز، پیام اسلام اور سپینچ بھی اس دور کے قابل ذکر ہفت روزے تھے جبکہ ماہناموں میں التودہ، صبح امید، الواغظ، دلگداز اور سخن

۱۷ امداد صابری: تاریخ صحافتِ اُردو (جلد اول)، ص ۵۱۴  
 ۱۸ شہ عبدالماجد دیابادی، اُردو صحافت اور لکھنؤ، مشمولہ نقوش اکتوبر ۱۹۵۸ء

سخ معروف ہیں۔

بیسویں صدی کا ہندوستان آتش نشانی اداالتہابی دور سے گزر رہا تھا۔ حسرت موہانی ، جو ہر اور ظفر علی خاں نے صحافت میں ایک نئے آہنگ اور جرات و بے خوفی کے ایک نئے اسلوب کی طرح ڈالی تھی۔ ظفر علی خاں نے تو کہنا چاہیے کہ صحافیوں کی ایک پوری نسل تیار کر دی جس میں مہر ، سالک ، حسرت اور شورش کا شمیری قابل ذکر ہیں۔ ماجد کو ظفر علی خاں کے ساتھ تو کم لیکن جوہر کے ساتھ ایک عرصے تک کام کرنے اور مکاتبت کا شرف حاصل ہوا تھا۔ اس لیے یہ بات بلا خوفِ نزدیکمی جاسکتی ہے کہ انھوں نے بے مثال بے باکی اور مستقبل سے بے خوفی کی روایات اصلاً محمد علی جوہر اور ان کے ہمزاد " کامریڈ " سے ورثے میں پائی تھیں۔ وہی محمد علی جن کے بارے میں ویلز نے کہا تھا کہ انھوں نے برک کی زبان ، میکے کے قلم اور نیولین کا دل پایا ہے۔

ماجد نے اپنی بے قاعدہ صحافتی زندگی کا آغاز آج سے اسی اکیاسی سال قبل اس مہر اسے سے کیا جو ۱۹۰۷-۱۹ میں جب کہ وہ بارہ برس کے تھے ، اودھ اخبار میں شائع ہوا تھا۔ مجوں ان کے قلم میں قوت اور روانی آتی تھی ، ان کی تحریروں کی اشاعت کا دائرہ بھی پھیلتا گیا چنانچہ ان کے علمی ، ادبی ، مذہبی مضامین ضیاء الاسلام ، العصر ، صبح امید ، حقیقت ، معارف ، ہمدرد اور ہمدرد وغیرہ میں شائع ہونے لگے۔ اس دور میں ماجد نے خود کو بعض اردو مضمون نگاری ہی تک محدود نہیں رکھا بلکہ انگریزی میں بھی مضامین اور تبصرے لکھنے لگے جو آئی ڈی ٹی ، ایڈوکیٹ ، نیچر ، سیرٹ سے ریویو ، ماڈرن ریویو ، انڈین ریویو ، فیسو سوسٹ اور ایسٹ اینڈ ویسٹ میں شائع ہوتے رہے۔

۱۹۱۹ء کے آس پاس ماجد نے سب سے پہلے " معارف " میں مستقل شذرہ نگاری کا آغاز کیا۔ ان شذرات کے موضوعات ادبی اور علمی بھی ہوتے تھے اور سیاسی اور سماجی بھی۔ یہ شذرات ان کی " سچی باتیں " کے ، جو سچ ، صدق اور صدقِ جدید کا مستقل عنوان ہوا کرتی تھیں اور جنھیں ہندو پاکستان کے بیشتر اخبارات اور رسائل نقل کیا کرتے تھے ، پیش رو کہے جاسکتے ہیں۔ ان میں بھی وہی حکمت ، مغرب کے معاملے میں اعتماد ، مکمل آہستگی

اور عبرت آگینی ہوتی تھی جو سچی باتوں کا طرہ امتیاز تھا۔ سیاسی، سماجی، تہذیبی اور اخلاقی سطح پر ہونے والے واقعات ان شذرات کے لیے غذا مہیا کرتے تھے۔ ان شذرات میں ادبی و علمی مسائل کے سلسلے میں ماہد اپنی تجاویز بھی پیش کیا کرتے تھے۔ ان شذرات میں اردو کی حمایت اور حق میں آواز رسانی کا بھی جذبہ نظر آتا ہے جو تقسیم ملک کے بعد ماہد کے یہاں ایک مشن اور ایک تحریک کی صورت اختیار کر گیا تھا۔ شذرات میں سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

”ابن ترقی آردو سے یہ دوستانہ گلہ ہمیشہ رہا اور اب بھی ہے کہ وہ تحفظ آردو کی مطلق کوشش نہیں کرتی۔ آردو میں اعلیٰ اسٹیبلشمنٹ کی تالیف و ترجمہ کی اہمیت میں کس کو کلام ہو سکتا ہے لیکن اس کی بقا و قیام کی تدابیر اس کی ترقی کی تدابیر پر مقدم ہیں۔ اگر آردو کا وجود ہی باقی نہ رہا تو یہ کتابیں کس کے کام آئیں گی۔ یہ کام اگر اس کے فرائض میں داخل نہیں تو اس کے لیے ایک جداگانہ جماعت کو تیار ہونا چاہیے۔“

انہی شذرات میں ایک جگہ ہندوستان کے علمائے سائنس کے ذکر میں پی سی رائے اور سر جے سی بوس کا ذکر کیا گیا ہے اور ان کے اجتماعات و اکتشافات کی داد دینے کے بعد لکھا گیا ہے، ”کاش اہل مغرب سمجھیں کہ مشرق نے جن علوم میں ان کی شاگردی کی ہے ان میں ہمیشہ ان کی حیثیت محض شاگردانہ نہیں رہ سکتی۔“ منہ ان شذرات میں کہیں جنگ عظیم اول کے نتیجے میں پیدا ہونے والے معاشی بحران اور نتیجتاً علمی بحران کا ذکر ہے کہیں جدید طبی، علمی اور سائنسی تحقیقات کا ذکر ہے اور کہیں صوبے اور ملک کی تعلیمی پستی کو دور کرنے کے سلسلے میں حکمت افزوہ تجاویز دی گئی ہیں۔ صوبہ اودھ کے تعلیمی بجٹ کا تقابل انگلستان و یلز کی مجموعی آبادی کے لیے (بہ سلسلہ تعلیم) مختص بجٹ سے کیا گیا ہے اور آخر میں یہ حکیمانہ جملہ لکھا گیا ہے، ”اپنی پست قامی کا احساس کرنا ہے تو کسی دیوہیکل کے پہلو میں کھڑے ہو جانا چاہیے۔“

التاظر سے مولانا ماہد کا تعلق اپنے ابتدائی دور تصنیف ہی میں قائم ہو گیا تھا جس کا

ثبوت "الکلام" پر ان کی چھ قسطوں میں لکھی گئی تنقید ہے جس کا تفصیلی جائزہ ہم اس مقالے کے باب دوم میں لے چکے ہیں۔ ۱۹۲۲ء میں ماجد نے اس پر پے میں "فیما فیہ" کے زیر عنوان شذرات لکھنا شروع کیے جو ۱۹۲۴ء تک جاری رہے۔ یہ شذرات ماجد نے اپنے نام سے لکھنے کی بجائے ایک قلمی نام "چلی" کے زیر نقاب لکھے۔ یہاں بھی ان کے ہاں وہ رنگ غالب ہے جو بعد میں ان کی مستقل سچان بن گیا۔ وہ جہاں کہیں گئی، منافقت یا خروفساد دیکھتے ہیں یا انہیں یقین ہوتا ہے کہ اس خاص واقعہ یا منظر کے کوئی معنی اثرات مترتیب ہو سکتے ہیں وہیں اس صورت حال کے خلاف صفت آرا ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً ایسے افراد یا ادارے ان کے طنز و تنقید کا نشانہ بنتے ہیں جن سے توقع خیر اور بھلائی کی ہوتی ہے۔ لیکن ان سے ماجد کی دانست میں صدور شر یا منہیت کا ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ہو یا جامعہ ملیہ اسلامیہ، ڈاکٹر ذاکر حسین ہوں یا ابوالاعلیٰ امودودی کوئی بھی ان کی نظر و تنقید سے بچ نہیں سکتا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں ڈاکٹر پرو فلاسن رائے کے مستشرقانہ اور نام نہاد روشن خیالی پر مبنی خطبہ صدارت سن کر جہاں بہت سے طبقے اور افراد اس خطبے کو ملک کی مختلف زبانوں میں شائع کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے، ماجد کا رد عمل یہ تھا: "جامعہ ملیہ اسلامیہ، ہاں وہ جامعہ جس کا سنگ بنیاد محمد علی کے نور ایمان ہنرے رکھا اور جس کا افتتاح محمود الحسن کے دستِ حق پرست سے ہوا، کا یہ فاضل صدر نشین اپنے کلام کا آغاز جس موضوع سے کرتا ہے وہ خداوندِ قدوس و تعالیٰ کی حمد اور نہ اس کے سچے اور آفریں رسول کی نعت ہے بلکہ اپنے ان دیوتاؤں کی تحمید و تقدیس سے جن کے آگے ہر ملعون کی گردن خم رہتی ہے یعنی علم، "تعلیم"، "روشن خیالی، حریتِ عقلی و غیر ذلک من الہنوات و الخواقات۔ رائے کے خطبے کے پہلے بند پیرا گراف کا اختتام اس فقرہ پر ہوتا ہے: ہندوستان کی نجات تعلیم پر موقوف ہے۔۔۔ بے نقیبی، آزاد خیالی و رواداری کی مزید مدح و ثنا کے بعد بند کا خاتمہ ڈیپارٹمنٹ (اس لیے کہ ڈیپارٹمنٹ کوئی "معبود" باطل نہیں ہو سکتا) بلکہ اس خواہش نفسی پر ہوتا ہے کہ "کاش ہماری یہ درس گاہ عصیبتِ مذہبی کی تگنائے بننے سے ہمیشہ محفوظ رہے اور مذہبی نقشبند اور جہلانہ ہوش مندی کی تنگ گروہیا کبھی



نہ بننے پائے۔“

ڈاکٹر رے اور اس کے ساتھ کے تمام عالم نماجاہلوں اور عاقل متانافعوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ مسلمانوں کے لیے قرونِ اولیٰ ہی خیر القرون ہے اور وہ اپنی دینی و دنیاوی، ظاہری و باطنی، جسمانی و روحانی ہر قسم کی مسبود و فلاح، عروج و ترقی کمال، ارتقا کاراز آگے بڑھنے میں نہیں پیچھے ہٹنے میں، جو یونیورسٹیوں میں نہیں۔ ریگستانِ عرب کے ذروں میں، علم و عقل میں نہیں، عشق و نقل میں، بیسویں صدی کے یورپ سے تعلقات پیدا کرنے میں نہیں، پہلی صدی ہجری کے خاک نشینانِ حرم سے رشتہ جوڑنے میں مضمر سمجھتے ہیں اور یہ کسی عقلی و ہم استدلال کی بنیاد پر نہیں، جو ابھی قائم ہوتا ہے اور ابھی تار تار ہو جاتا ہے بلکہ علی ویر البصیرت **قُلْ هَذِهِ سَبِيْنِيْٓ اَذْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلَىٰ بَصِيْرَةٍ اَنَا وَاَمِّنْ اَتَّبِعْتَنِيْ ط**، یعنی میرا طریق تو یہی ہے کہ میں سب کو خدا کی طرف بلاتا ہوں۔ میں اور میرے پیرو سب بصیرت پر ہیں۔ ۱۱

کیا مندرجہ بالا شذرے کا جوشِ خطابت ایک نو مسلمانہ جوش و حرارت کی یاد نہیں دلاتا۔ غصہ، غضب اور ششونت جو ماجد کی آئندہ صحافتی کاوشوں میں بھی کہیں کہیں نظر آتی ہے، مندرجہ بالا دو اقتباسوں میں بھی فراواں اور نمایاں ہے بلکہ کہیں کہیں تو اس میں شائستگی کی کمی نظر آتی ہے۔ شائستگی کی یہی کمی ان کی ایسی تحریروں یا شذرات میں بھی نظر آتی ہے جہاں وہ کسی شدید معاند کو نشانہ مطنز بناتے ہیں مثلاً نیاز فتح پوری (اگرچہ ماجد کے معاملے میں نیاز کا رویہ بھی شائستگی سے یکسر متبی اور سوقیانہ تھا)۔ اصل میں ماجد کے موقف کی درستی میں کلام نہیں ہوتا لیکن کہیں کہیں ان کا شدید جذباتی اور سبحانی انداز ان کے موقف کو مجروح اور نتیجتاً کمزور کر دیتا ہے۔

”النظر“ ہی میں ان کا ایک اور احتجاجی شذرہ قابلِ ملاحظہ ہے جس کا عنوان ہے ”استبدادِ ادبی کا ایک جدید شکوہ“ اور جس میں علی گڑھ میگزین پر پریس ایکٹ کی نادر و پابندی کی مذمت کی گئی ہے اور یونیورسٹی کے انگریز اسٹاد اور بعض فرنگی نما اساتذہ کی اذیت و نفی اور

اُردو دانی اور ان کی تنگ نظری کی مذمت کی گئی ہے۔ ۱۳۱۰ھ

"الناظر" کے ایڈیٹر ظفر الملک کے ساتھ اسی دوستی اور قلمی تعاون کا نتیجہ تھا کہ دونوں نے "سچ" (ہفت روزہ) کا ڈول ڈالا اور جنوری ۱۹۲۵ء میں سچ کا پہلا شمارہ منصفہ ظہور پر آیا۔ ابتدا میں اس پرچے کے ایڈیٹر ظفر الملک تھے لیکن اگست ۱۹۲۵ء میں ماجد اس کے ایڈیٹر بن گئے اور ظفر الملک اس کے منجر۔ سچ کی پیشانی پر ایک فارسی شعر مستقل درج ہوتا تھا:

سہ راستی موجبِ رصنئے خداست کس ندیدم کلم خدازرہ راست (سعدی)  
 یہ شمارہ لکھنؤ سے ہر جمعہ کو نکلتا تھا۔ "سچ" کا تخیل ماجد یا ان کے دوستوں کے ذہن میں کیسے پیدا ہوا، اس کا ذکر کرتے ہوئے مولانا عبدالقدوس ہاشمی لکھتے ہیں: "اخبار سچ ابتدا...  
 مولانا عبدالرحمن نگر امی کے اشتراکِ عمل سے نکلتا تھا۔ مولانا نگر امی کے ذہن میں اخبار سچ نکالنے کا خیال اس طرح پیدا ہوا تھا کہ انگریزی میں ایک ہفتہ وار اخبار "ٹرڈتھ" کے نام سے نکلتا ہے۔۔۔۔۔ میں جس زمانے میں شہر گیا کے رسالے ندیم کا ایڈیٹر تھا تو بڑی پابندی کے ساتھ یہ اخبار لندن سے منگواتا اور پڑھتا تھا۔ اخبار "ٹرڈتھ" دیکھتے تو بظاہر ایک مجموعہ افکار بلکہ بڑی حد تک تحقیقی مضامین کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ بگڑی ہوئی عیسائیت کا منادی ہے۔ اس اخبار کو دیکھ کر خیال ان کے ذہن میں آیا کہ اس طرح کا ہفتہ وار اُردو میں شائع کیا جائے۔" ۱۳۱۰ھ

"سچ" کو اپنی زندگی میں بڑی بڑی لڑائیاں لڑنی پڑیں۔ اصلاحِ معاشرہ، ردِ بدعات، تجدید اور ترقی پسندی کی مخالفت اس کے چند خاص موضوعات تھے۔ فقہ، انکارِ حدیث کا مقابلہ بھی اس پرچے نے خوب کیا۔ ۲۲-۱۹۳۱ء میں نیاز فتح پوری کی تیسرے درجے کی "عقل پرستی" اور ما بعد الطبیعیاتی مسائل کی پیچھے عقلی تعبیرات کے خلاف "سچ" نے ایک محاذ ان کے خلاف قائم کیا۔ ساتھ ہی نظریہٴ خلافت کی تبلیغ بھی "سچ" کا مشن رہا اور

۱۳۱۰ھ دیکھیے فیہ ما فیہ، مشمولہ "الناظر"، جنوری ۱۹۲۴ء، ص ۱۰-۱۴

۱۳۱۰ھ "سچی باتیں" (مقدمہ عبدالقدوس ہاشمی)، ص ۱۰-۱۴

مابعد کا خلافت کے سلسلے میں موقف یہ رہا کہ تحریکِ خلافت کی ناکامی کا مطلب خلافت کے مشن کی ناکامی نہیں، اور خلافت ایک محدود اصطلاح نہیں ایک ہمہ گیر پروگرام ہے۔ "سچ" کی زبان پر بھی عوامی رنگ غالب تھا۔

"سچ" ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۳ء تک باقاعدہ شائع ہوتا رہا۔ اس دوران مولوی ظفر الملک صاحب سے مابعد کو بعض شکایتیں پیدا ہوئیں۔ ایڈیٹری تمام تر اعزازی تھی۔ ادھر تفسیری کام ہمہ وقتی مصروفیت کا طالب تھا چنانچہ دسمبر ۱۹۳۳ء میں "سچ" بند کر دیا گیا۔

"سچ" کا آغاز جنوری ۱۹۲۵ء سے ہوا اور اس کے دوسرے ہی نمبر سے مابعد نے اس میں "سچی باتیں" کے مستقل کالم کا آغاز کیا جس کا سلسلہ ان کی وفات سے چند ماہ پہلے تک جاری رہا اور جو اپریل ۱۹۰۵ء تک (یہ تاریخ "صدقِ جدید" کی بندش کی ہے۔ حکیم عبدالقوی صاحب نے ترائی صحت کی بنا پر اس کی اشاعت بند کر دی) دوبارہ صدق اور سچ کے پڑانے شماروں سے برابر نقل ہوتی رہیں۔ مابعد کی قرآن و سنت سے وابستگی اور اسلام سے والہانہ عقیدت وہ چیزیں ہیں جن سے "سچ" کے کم و بیش سارے مشمولات ترتیب پاتے تھے۔ یکم جنوری ۱۹۲۶ء کی "سچی باتیں" کا ایک مختصر اقتباس درج ہے جس میں مابعد نے اس بات پر تعجب اور تاسف کا اظہار کیا ہے کہ جو باتیں مسلمات اور یقینیات میں سے تھیں اب ان پر بھی متفقہ تجاویز منظور کی جاتے لگی ہیں جیسے مثلاً لڑکیوں کے شرعی ترکہ کا مسئلہ۔ مابعد وہ کے سالانہ اجلاس میں اس تجویز کی منظوری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں، کیا یہ شریعت کا کوئی اختلافی مسئلہ ہے، کیا اس میں بھی سستی و شافی، مقلد و غیر مقلد، حنفی و وہابی، اہل حدیث و اہل قرآن کی راہیں جدا جدا ہیں۔ کیا کسی گروہِ علماء کے نزدیک لڑکیوں کا حصہ شرعی ثابت ہے اور کسی کے نزدیک نہیں بھی؟" ۱۵

"سچ" میں شامل ایسی سچی باتوں سے یہ قیاس نہ کیا جائے کہ اس میں بس یہی کچھ ہوتا تھا۔ مابعد محض فقہ و نقل کے مباحث ہی کو یہاں درج کرتے اور ان سے نتائج مرتب نہیں کرتے تھے بلکہ فطرت و مناظر فطرت سے بھی حکمت کی کشید کا سامان مہیا کرتے تھے۔

ذیل میں "پختی باتوں" کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو جس میں خالقِ سماوات کی برکات کو تخلیقی انداز میں اُجاگر کیا گیا ہے، "زمین خشک مردہ ویسے جان پڑی ہوتی ہے۔ جب آسمان سے پانی برستا ہے اسی وقت ہر طرف تازگی و شادابی پھیل جاتی ہے۔ سبزہ لہلہانے لگتا ہے۔ پھول کھلنے لگتے ہیں اور ذرہ ذرہ میں گویا جان پڑ جاتی ہے زمین میں تاریکی چھانی ہوتی ہے، ہر چیز اندھیرے کے حجاب میں لپٹی ہوتی ہے جب آسمان پر طلوعِ آفتاب ہوتا ہے اور اس کی کرنیں زمین پر پہنچتی ہیں تو ہر شے روشن ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور پھیل جاتا ہے۔ کوئی عینز چھپی ہوئی یا دھندلی نہیں رہ جاتی اور ذرہ ذرہ جگمگانے لگتا ہے۔"

"آفتاب جب اُچھپ جاتا ہے تو زمین پھر بے نور ہو جاتی ہے اور سارا منظر بے روپ، بھیا تک اور بے رونق ہو جاتا ہے۔ جب آسمان پر چاند اور تارے طلوع ہوتے ہیں تو بد منظری پھر زور ہو جاتی ہے۔۔۔ درخت جب خشک ہو جاتے ہیں، سبزہ جل جاتا ہے، زمین جب پیاسی ہو کر تپنے لگتی ہے، دریاؤں کے لبوں پر حبیب پڑیاں جم جاتی ہیں تو آسمان ہی کی بارش اپنے فیض و کرم سے ان سب کو سیراب، سب کو تروتازہ اور سب کو شاداب کر دیتی ہے۔ اگر آسمان کی دستگیری قدم قدم پر سہارا نہ دیتی رہتی تو آج نہ زمین موجود ہوتی نہ زمین کی دلچسپیاں اور خوش نمایاں، نہ زمینیں اور رونقیں، نہ آرائشیں نہ آسائشیں۔" ۱۷

توحید بیانی کا یہ پیرایہ جس قدر موثر ہے اس کا اندازہ ہر شخص یا سانی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ ابھی ادھر عرض کیا گیا، ماجد نے اپنی باون سالہ طویل صحافتی زندگی میں بے شمار قلمی لڑائیاں لڑیں۔ ذیل میں ہم ان کی مختصر تفصیل پیش کرتے ہیں۔ یہ بات البتہ ابتدا ہی سے نگاہ میں رہنی چاہیے کہ یہ لڑائیاں سوائے ایک استثنا کے، کسی ذاتی یا نفسانی غرض کے لیے نہیں بلکہ حق کو حق کی شکل میں دیکھنے اور دکھانے کے لیے تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ اپنے بعض معاصرین کے بارے میں ان کا لہجہ ضرور سخت ہو گیا ہے جو نتیجہ ہے ان کی طبعی زور و جہتی اور غصہ پن کا۔ لیکن اس میں ان کی ہوائے نفس کو دخل نہ تھا۔ البتہ جس ایک استثنا کا ابھی ذکر ہوا ہے وہ ان کا مولانا ابوالکلام آزاد سے ادبی معرکہ ہے جو بعد میں ناگوار شکل

اختیار کر گیا تھا۔ یہ مناقشہ حفظ و کرب یا لذت و الم کی اصطلاحات کے ضمن میں ہوا تھا۔ ماجد نے اپنی کتاب "فلسفہ جذبات" میں مفردات جذبات کے باب میں — Pain and Pleasure کا ترجمہ حفظ و کرب کیا تھا۔۔۔ یہی باب ابوالکلام کے الملل کی ۱۸ اور ۲۵ جون ۱۹۱۳ء کی دو اشاعتوں میں شائع ہوا تھا۔ مولانا آزاد نے اس مضمون کے آخر میں ایک اداری نوٹ تحریر کیا تھا اور لکھا تھا کہ حفظ و کرب عربی میں حصے کے معنوں میں مستعمل ہے اور Pleasure کے سلسلے میں موزوں اصطلاح نہیں ہے۔ اس پر ماجد نے ناگواری کا اظہار کرتے ہوئے اپنے موقف پر اصرار کیا اور یوں یہ بحث طویل سے طویل ہوتی چلی گئی۔ البتہ اس بحث کا جو ایک بڑا فائدہ ہوا اور جس کی اہمیت آج بھی مسلم ہے، وہ لغت اور اس کے اشتقاق کے ضمن میں بڑے بصیرت افروز نکات کے سامنے آجائے گا تھا۔ خصوصیت کے ساتھ ابوالکلام کا اردو کی متداول اور مسلمہ طور پر مستند لغت مثلاً فرہنگِ اصفیہ کے سلسلے میں عدم اطمینان بجائے خود ایک لمحہ نکرہ تھا۔ پھر ابوالکلام کا یہ کہنا کہ کسی زبان کے صحیح مزاج شناس اس زبان کے بولنے اور جانتے والے ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ انگریز مثلاً پامر وغیرہ جنہوں نے اردو لغات پر کام تو کیا ہے لیکن جو اس درجہ قابلِ اعتنا نہیں۔ چونکہ یہ زمانہ ماجد کی بے اعتنائی اور بیزاری کا تھا اس لیے اس بحث کے دوران میں وہ ذاتیات میں الجھ گئے اور یہ بحث ایک ناگوار آہنگ Jarring Note پر ختم ہو گئی۔ ڈاکٹر ابوالسلمان شاہ بخاری نے اس بحث کے تمام نکات کی تفصیل دینے کے بعد اپنے ایک مضمون کے آخر میں ماجد پر نکرہ کے عدم توازن کا الزام لگایا ہے اور اس کا ثبوت یہ دیا ہے کہ ایک طرف تو ماجد حریتِ فکر اور مذہبی رواداری کے اس قدر علم بردار بنے ہیں کہ منکرینِ مقامِ ختمِ نبوت تک کو دائرہٴ اسلام سے باہر چھوڑنا گوارا نہ کیا اور دوسری جانب مولانا آزاد کو فذالی بخشش و رحمت سے محروم کر دیا۔ ۱۷

یہ درست ہے کہ ماجد نے اصطلاحاتِ مندرجہ بالا کی بحث میں ذاتیات کو داخل

۱۷ دیکھیے ان کا مضمون مولانا عبدالمجید اور مولانا آزاد کے ادبی معرکے، سہ ماہی

کر دیا لیکن ابوسلمان صاحب کا یہ کہنا کہ ماجد نے مولانا آزاد کو خدائی بخشش سے محروم ہونے کا فتویٰ دے دیا، تو اس بات کا کوئی ثبوت اور قطعی شہادت فراہم نہیں ہے چونکہ ہم اس ضمن میں اس مقالے کے باب چہارم کی فصل پنجم میں ماجد اور ابوالکلام کے بارے میں پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا تجزیہ کر چکے ہیں اس لیے یہاں اس بحث کو چھیڑنا تحصیل حاصل سمجھتے ہیں۔ رہا منکرین ختم نبوت کو دائرہ اسلام سے خارج نہ سمجھنے کا مسئلہ تو اس مسئلے میں بھی ہم اسی مقالے کے باب پنجم میں بتا آئے ہیں کہ انھوں نے زندگی کے آخری آیا میں اپنے اس خیال سے رجوع کر لیا تھا۔

ماجد کے ادبی و علمی مباحثوں اور مناقشوں کے ضمن میں ماجد کے طریق کار کو سمجھنا بے حد ضروری ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود ماجد نے ایک موقع پر اپنے ایسے حریف کو (جو ان کے نزدیک ملت کا مجرم ہے) پچھاڑتے کے لیے اپنے طریق کار کی وضاحت کر دی تھی: "میری صحافتی Strategy (تدبیر جنگ) کو بھی اس سلسلے میں یاد رکھ لیا جائے۔ میں ملت کے مجرم کو زیادہ سے زیادہ isolate (یکہ و تنہا) کر لینا چاہتا ہوں۔ صرف مشتبہ یا خفیف قصور والوں کو اس سے الگ رکھنا چاہتا ہوں کہ مجرموں کو دوسروں کی آڑ اور سہارا لینے کا موقع کم سے کم مل سکے۔ باقی تمام کمزوریوں سے بلند تر رہنے کا دعویٰ اپنے حق میں کیسے کر سکتا ہوں؟" ۱۸

علمی و ادبی مباحثوں اور مجادلوں کے سلسلے میں ماجد کا یہ کہنا کہ وہ حریف کو بالکل یکہ و تنہا کر دینا چاہتے ہیں، ایک کلیدی جملہ ہے۔ اس سے ان کے طریق کار کے سائنٹیفک ہونے کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ وہ عظیم بیگ چغتائی کی قابل اعتراض کتب پر شور خیزی کا معاملہ ہو یا "انگارے" کی فحاشی اور سوویت کے سلسلے میں تائیڈانڈوزی کا "مشیر خیال" کی لبرل ازم کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنے کا معاملہ ہو یا سینٹ گیریئل میگزین میں حضور اکرمؐ کی ذاتِ بابرکات کی شان میں گستاخی پر مبنی مواد کی مذمت کا،

۱۸۔ عبدالماجد دریابادی، "از مذہب من گیر و مسلمان گلہ دارد"، مشمولہ "صدقِ جدید"،

جو زف ہیل کی " عربوں کا تمدن " جیسی کتاب کے قابل اعتراض ہونے کا مسئلہ ہو یا یگانہ چنگیزی کے خلاف محاذ آرائی کا، نیاز کے خلاف صف بندی کا معاملہ ہو یا شاہد احمد دہلوی کو " اہمات الامہ " کو دوبارہ شائع کرنے سے باز رکھنے کا، ماجد نے ہر جگہ وہی حربہ استعمال کیا ہے جسے سہولت کے لیے ہم " تنہا کر دن " سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان تمام معرکوں اور مجاہدوں میں ماجد کی کامیابی کا سبب یہی تھا کہ وہ ان مسائل پر اس تفصیل سے اور ذور قلم کی اس شدت سے لکھتے تھے کہ بالآخر وہ مسئلہ عوامی بن جاتا تھا اور ظاہر ہے کہ اس سیلاب کو روکنا آسان نہیں ہوتا۔

ماجد کا حلقہ " اجاب ایک زمانے میں قاصدا وسیع تھا اور جیسا کہ عموماً ہوتا ہے، اس حلقے میں دوستوں اور ملنے والوں کے اپنے اپنے درجات تھے۔ خواجہ حسن نظامی ماجد کے جتنے اچھے دوست تھے اس کا ثبوت ماجد کے مضامین اور خذروں سے ہو سکتا ہے لیکن ماجد کی شخصیت کا یہ بہت قابل قدر پہلو ہے کہ انھوں نے وسیع مصالِح ملت کے پیش نظر ذاتی دوستوں یا شخصی مصلحتوں کو شاذ ہی آڑ سے آنے دیا۔ اس کا ثبوت اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتا ہے کہ جب انہی حسن نظامی نے محمد علی جوہر کو فاسق و زبرد کے نام سے یاد کرنا اور اپنے پرچے میں تو اتر سے ان کے خلاف لکھنا شروع کیا تو ماجد اپنی تمام تر دوستی کے باوجود ایک مصلح ملت کی یہ توہین نہ برداشت کر سکے اور خواجہ صاحب کی تقریضات کا نوٹس " سچ " کے صفحات میں لینا شروع کیا اور لکھا کہ خواجہ صاحب ان دنوں توازنِ ذہنی سے کسی قدر محروم ہو گئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی پورے استدلال اور تحقیق کے ساتھ ان خیالات کا اظہار بھی کیا کہ جب وہ دوبارہ اپنی طبعی حالتِ ذہنی پر آجائیں گے تو وہ اپنی ایسی تقریروں پر متاسف ہوں گے۔ لکھتے ہیں: " ادھر دو مہینوں سے ان کا قلم کس قدر بھکا ہوا ہے۔ بے ضرورت خدا معلوم کتنے حلف نامے شائع کر رہے ہیں لیکن کاش وہ صرف ایک اور حلف اٹھا سکتے کہ محمد علی کی مخالفت میں ان کا قلم جس لیے تکان اور بے تحاشا تیز خرامی میں مصروف ہے، اس سے خود ان کا ضمیر مطمئن ہے اور جو باتیں وہ دوسروں کو یقین دلانا چاہتے ہیں انھیں پوری طرح نہ سنبھائی ان کے بڑے حصہ کو بھی وہ

خود صحیح سمجھ رہے ہیں۔۔۔۔ ایک خادمِ اسلام اور عاشقِ اسلام کو "فرعون"، "نمرود" اور "یزید" کے نام سے یاد کرنا نہ حضرت باو فرید کا طریقہ تھا نہ حضرت محبوب الہی کا۔ اللہ کا راستہ بتانے والوں کو انتہائی اشتعال کے عالم میں بھی اتنی پست سطح پر بہر حال نہ آتا چاہیے کہ ہم دنیا کے کتے انھیں دیکھ کر اپنے ظرف پر مغرور ہونے لگیں۔" ۱۹

ایک اور موقع پر جب حسن نظامی نے محرم کی مجلسوں اور تعزیر کی مخالفت کرنے والوں اور ایسی مجالس میں بدعات کے ارتکاب کی مذمت کرنے والوں کو بذریعہ اشتہار اس امر کی ترغیب دی کہ وہ ان مجالس و تعزیر داری کی مخالفت نہ کریں کیونکہ ان کے نزدیک ان مجالس کے اندر بھی ایک تبلیغی اثر پوشیدہ ہے اور یہ کہ ان رسموں کو ناپید اور نابود نہ ہونا چاہیے تو ماجد کو یہ اشتہار پڑھ کر سخت بالوسی ہوئی۔ چنانچہ انھوں نے علمائے اہل سنت کے فتاویٰ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ ان تمام کی نگاہ میں رسومِ محرم بدعت ہیں۔ پھر خواجہ حسن نظامی کو چیلنج کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ اگر جوازِ تعزیر و مجالس کے باب میں ان کے پاس کوئی سند ہے تو اسے بلا تاخیر پیش کریں "تاکہ مسلمانوں کو ترہ سویرس کے بعد ایک نئی شرعی حقیقت کا علم حاصل ہو لیکن اگر ان کے پاس کوئی آیتِ قرآنی، کوئی حدیث، کوئی ائمہ سلف کا اجتہاد، کوئی سلفِ صالح کا قول یا عمل موجود نہیں ہے جسے علمائے اہل سنت کے رد میں پیش کر سکتے ہوں تو کیا وہ مہربانی فرما کر ہمیں بتائیں گے کہ اسلام کی "تبلیغ" اس چیز سے کیونکر ہو سکتی ہے جو اسلام کے نزدیک ممنوع اور بدعت ہے اور منجراً الی الشرک ہے" ۲۰

چونکہ اب خواجہ صاحب سے ٹھن گئی تھی اس لیے ماجد نے دقتِ نظر سے خواجہ صاحب کی ایسی تحریریں پڑھنی اور پیش کرنی شروع کیں جن سے ان کے مزاج اور ذہن دونوں کی کیوں اور کمزوریوں کا اندازہ ہوتا تھا اور جن کی زدِ اسلام پر پڑتی تھی۔ چنانچہ "منادی" کے ایک پرچے سے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد جس میں خواجہ صاحب نے خود کو "ہمیشہ سے برٹش گورنمنٹ کا خیر خواہ" ظاہر کیا تھا ماجد نے اپنے طنز یہ اسلوب کو کام میں لاتے ہوئے اپنے حریف کے خوب لتے لیے اور ان کی تحریر سے اقتباس دے کر یہ ثابت کیا کہ وہ پہلے بھی ضلوت



سے حضور نظام کی غمازی کرتے تھے اور اب بھی شملہ جاجا کروہی حرکتیں کرتے ہیں۔ وہ پہلے بھی ہندوستان کی آزادی کے دشمن تھے اور اب بھی ان کی یہی حالت ہے۔ ۱۱

اسی زمانے میں سید ندیم نیازی نے جوان دنوں جامعہ ملیہ سے بی۔ اے کر چکے تھے، "جوزف ہیل" کی کتاب "۶۰ برس کا تمدن" اردو میں ترجمہ کر کے شائع کرادی۔ اس کتاب میں اسلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق بہت سے نازیبا اور دلآزار کلمات تھے۔ ماجد نے نہ صرف یہ کہ خود اس کتاب کی مخالفت و مذمت کی بلکہ "سچ" کے اوراق میں بعض دوسرے لکھنے والوں کو بھی اس سہم میں شامل کر لیا جن میں ابوالکلام آزاد، مولوی محمود شیر، میر غلام بھیک نیرنگ، ڈاکٹر اسلم عمر، مولوی ابوالخیر خیر اللہ، مولوی نجم احسن، مشیر حسین قذوائی اور نصر اللہ خاں عزیز قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات کے مضامین یا مختصر احتجاجی مراسلے "سچ" میں شائع کیے جاتے رہے حتیٰ کہ جامعہ ملیہ کو یہ کتاب اپنی فہرست سے خارج کرنا پڑی اور تب ہی جا کے ماجد نے دم لیا۔ ماجد کا قلم طنز و مزاح میں بے حد رواں ہوتا تھا چنانچہ انھوں نے ۹ اگست، ۱۹۲۷ء کے "سچ" میں اس کتاب کی مخالفت کا آغاز اپنی اس سرخی (اور چند سطور کے شذر سے) سے کیا تھا؛ ۱۲

۱۹۳۳ء کا سال ماجد کی قلمی معرکہ آرائیوں کا یادگار سال ہے۔ اس سال انھوں نے عظیم بیگ چغتائی کی کتابوں "حدیث اور پردہ"، "قرآن اور پردہ" اور "حرم" میں موجود قابل مذمت حد تک افسوسناک عبادتوں کا سختی سے نوٹس لیا اور اسی سال ترقی پسندوں کی پہلی احتجاجی افسانوی کاوش "انکارے کے خلاف بھی آواز اٹھائی اور بالآخر اس کی اشاعت معطل اور ممنوع کر کر دم لیا۔ پھر اگرچہ نیاز کے خلاف تو محاذ کئی سال پہلے سے قائم تھا اور ۱۹۳۱ء میں لکھنؤ میں علماء کے ایک مختصر مجمع میں وہ اپنا توبہ نامہ داخل کر چکے تھے لیکن نیاز کی شخصیت جن متضاد اور سنسنی خیز عناصر کی جامع تھی اس کے پیش نظر وہ اس توبہ نامہ سے

۱۲ "سچ" ۱۵ اگست، ۱۹۲۷ء

۱۳ تفصیل کے لیے دیکھیے "سچ" کے شمارے ۹ اگست، ۱۹۲۷ء، ۱۱ اکتوبر، ۱۹۲۹ء، ۱۸ اکتوبر، ۱۹۲۹ء

۲۵ اکتوبر، ۱۹۲۹ء، ۲۹ نومبر، ۱۹۲۹ء، ۳۰ دسمبر، ۱۹۲۹ء۔

پھر کہ اپنی اصل روش پر آگئے تھے چنانچہ اسی سال پھر "سچ" ان کے خلاف سرگرم کارہوا۔ خود اب "نگار" کے اوراق میں بھی ماجد کے باب میں بے حد ناشائستہ عبارتیں تو اتر سے نظر آنے لگی تھیں اور یہ سلسلہ کئی سال بعد تک وقتاً فوقتاً چلتا رہا تھا۔

عظیم بیگ چغتائی کی کتابیں ایک ایسے ایذا پسند کے خزانہ دماغ سے نکلی تھیں جس کے متعلق خود ان کی بہن محترمہ عصمت چغتائی نے "دوزخی" لکھا تھا اور بس میں ان کی ماں کا یہ خشونت آلود اور تاسف انگیز جملہ بھی درج ملتا ہے کہ "میں نے عظیم بیگ کے بجائے سانپ جن لیا ہوتا۔" قارئین "سچ" نے ماجد صاحب کی توجہ ان کتب میں شامل نہایت دلائل و اکتباسات کی طرف دلائی تو ماجد نے ان کتب کا بالاستیعاب مطالعہ کرنے کے بعد قابل اعتراض مواد کی نشان دہی سچ کے اوراق میں کر دی۔ ان کتابوں میں نہ صرف تاریخی حقائق کا بطلان کیا گیا تھا بلکہ حضور اکرمؐ اور صحابہ کے بارے میں انتہائی نازیبا کلمات بھی استعمال کیے گئے تھے اور بعض کھٹے ہوئے محرمات کا جواز نکالا گیا تھا۔ دو مختصر اقتباس ملاحظہ کریں، "ان ملائوں نے قرآن شریف کو محض منیٰ منائی بات (حدیث) پر (جو دو ڈھائی سو برس بعد لکھی گئی) اسے قربان کر کے بھینک دیا۔" ۲۳ "جو کچھ بھی شرح محمدی کی زور سے عورت کا درجہ اسلام میں ہے، وہ یہ ہے، ۱۔ جائز ہے کہ عورت کو مویشی کی طرح خرید و اور بیچو۔ ۲۔ بغیر نکاح کے اس کو بطور داشتہ عورت کے رکھو، کوئی گناہ نہیں۔۔۔ ۳۔ جی چاہے اس کو فروخت کر ڈالو ورنہ کسی دوسرے کے ساتھ شادی کر دو اور پھر شوہر ہونے کے باوجود بھی گاہے گاہے اس کو بہ اجازت اس کے شوہر کے اپنی ناجائز زوجیت میں لائے رہو۔" ۴۔ اؤپر محض ایسے اقتباس درج کیے گئے ہیں جو نسبتاً ہلکے ہیں۔ ان سے چغتائی کی تصانیف کی زہر ناک اور نفرت انگیزی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ماجد نے ان "کتابوں کا نوٹس" "امر عظیم" کے عنوان کے تحت لیا۔ ۲۵ عظیم بیگ چغتائی نے اس شدید رد و عمل کے

۲۳ عظیم بیگ چغتائی، حدیث اور پردہ، ص ۲۳

۲۴ "۔" ، تفویض، ص ۳، ۴

۲۵ دیکھیے "سچ" - ۶۔ جنوری ۱۹۳۳ء، ص ۳-۶

ضمن میں ماجد سے خط و کتابت شروع کی اور کہیں اپنی عبارتوں پر ندامت اور کہیں اپنے موقف کی وضاحت پیش کی اور ساتھ ہی اپنی مذکورہ بالا کتب کے ناشرین کو ان کتابوں کی اشاعت ملتوی کرنے کے خطوط بتوسط ماجد بھیجے۔ عظیم بیگ کے ان معذرت ناموں کے باعث ماجد نے سچ کے اگلے شمارے میں (۲۰ جنوری ۱۹۳۳ء کو) "سچ" کے ص ۲ کے عین وسط میں ایک چوکھٹے میں "اجر عظیم" کے عنوان سے ایک شذرہ لکھا جس میں "قبولِ حق" پر عظیم بیگ کی آمادگی کو مرہا ہا تھا۔

ماجد نے محض اسی پر اکتفا نہیں کیا تھا بلکہ سید سلیمان ندوی کو ان کتابوں کا حکم بنایا تھا تاکہ وہ اپنی بے لاگ رائے سے ماجد اور قارئین سچ کو آگاہ کر سکیں۔ اس مضمون کے آنے سے پہلے انھوں نے عظیم بیگ کی کتب پر کئی اور مضامین بھی شائع کیے یا دوسرے پرچوں مثلاً "امارت" وغیرہ سے نقل کیے۔ مختصر یہ کہ جب تک چغتائی سے مکمل طور پر ہتھیار نہیں ڈلوایے اور انہیں مکمل طور پر "تھا" نہیں کر دیا، اپنی ہم ترک نہ کی۔ اس مباحثے کی ساری تفصیل سچ کے ۶ جنوری ۱۹۳۳ء کے شمارے سے لے کر ۱۷ نومبر ۱۹۳۳ء تک کے شماروں میں پھیلی ہوئی ہے اور ان شماروں میں ماجد کے علاوہ سید سلیمان ندوی کا مفصل مضمون بھی شامل ہے اور قارئین سچ کے خطوط، ماجد کے اپنے شذرات، چغتائی کی وضاحتیں، معذرت نامے اور دیگر متعلقات بھی۔ یہ معرکہ ابھی جاری تھا کہ اسی دوران لکھنؤ کے ایک ناشر نے "انگارے" شائع کر دی۔ ماجد نے "ایں ہم اندر عاشقی بالائے غم بائے دگر" کا نعرہ لگاتے ہوئے اس کتاب کو بھی آرڈے ہاتھوں لیا اور ۲۴ فروری ۱۹۳۳ء کے سچ میں "ایک مضمون تاک کتاب" کے عنوان سے ایک شذرہ لکھا جس میں بتایا گیا تھا کہ یہ کتاب نفسی مذہب پر حملوں کے علاوہ فحاشی، ابتذال اور زبان و بیان کی فاض غلطیوں کے اعتبار سے بھی ایک شاہکار ہے، "مذہب پر حملوں کو دیکھ کر سب سے پہلے لکھنؤ ہی کے ایک شیعہ اخبار سمرقاز نے پُر زور احتجاج کیا اور مقامِ مسرت ہے کہ صاحبِ مطبع نے فوراً اپنی غلطی و غفلت کا اعتراف کر لیا لیکن تو عمر مصنف (جو پیشتر بھی ہیں) شاید ہندوستان سے باہر گئے ہوئے ہیں۔ لکھنؤ میں کتاب کے خلاف

اچھی خاصی برہمی پھیل چکی ہے اور عجیب نہیں کہ ان مسطور کے شائع ہونے تک مظاہرے بھی شروع ہو جائیں۔ برہمی اب شیعہ جماعت تک محدود نہیں رہی۔ باہر کے اخبارات میں "خلافت" لکھ رہا ہے۔ رسالہ "معارف" نے لکھا ہے۔ اور لکھنؤ کے اخبارات میں بھی حرکت پیدا ہو رہی ہے۔ مطالبہ یہ ہے کہ کتاب مذہبی حیثیت سے نہایت دلآزار ہے اس لیے ضبط ہو جانی چاہیے۔" ۱۵

ادپر کے اقتباس میں ماجد نے لکھنؤ کے شیعہ اخبار "سرفراز" کا حوالہ دیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اس کتاب پر سب سے پہلے اعتراض سرفراز ہی نے کیا اور نہ صرف خود لکھا بلکہ دوسرے اخبارات و جرائد کے مدیران کو بھی اس کتاب کے خلاف لکھنے کی ترغیب دی۔ حسن اتفاق سے ایس حکیم عبدالقوی صاحب دریا بادی کے تعلق سے مدیر "سرفراز" کا وہ خط مل گیا ہے جسے ہم ایک اہم معاصر ماخذ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی سجاد ظہیر کے بھائی سید علی ظہیر کا معذرت نامہ بنام ماجد بھی درج کیا جاتا ہے۔ یہ معذرت نامہ بھی حکیم صاحب موصوف ہی نے ہی نہیں نوادرات ماجد سے عطا کیا۔ پہلے مدیر سرفراز کا شکایت نامہ بنام ماجد ملاحظہ ہو:

"سرفراز کے جملہ پرچے جن میں "انگارش" پر کچھ لکھا گیا ہے، مرسل ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ اب تک سوائے "روزانہ بریلی" کے کسی دوسرے اسلامی اخبار نے اس کتاب کے خلاف کچھ نہ لکھا حالانکہ میں نے جملہ معاصرین کرام کو جن سے سرفراز سے تبادلہ ہے یا نہیں، اس پرچہ کو جس میں "انگارش" پر میں نے جو لکھا تھا، روانہ کر دیا تھا۔ اس کتاب کے سلسلہ میں کوئی شیعہ مستی سوال ہی نہیں پیدا ہو سکتا اس لیے کہ ہمارے آپ کے فروعی اختلافی مسائل پر اس کتاب میں کوئی بحث نہیں بلکہ وہ باتیں خدا پر رسول، پیغمبروں پر لنگہ وغیرہ کے تعلق میں (۹) جیسے کوئی شیعہ، مستی، وہابی کوئی بھی فرقہ اسلام سے تعلق رکھنے والا مسلمان دیکھتا گوارا نہیں کر سکتا۔"

"اسلامی معاصرین کا عرض اس لیے سکوت کر یہ سردیز حسن کے صاحب زادے کی لکھی

ہوئی کتاب ہے (حالانکہ اس میں سجاد ظہیر کے علاوہ احمد علی، رشید جہاں وغیرہ کے افسانے بھی تھے) یا ایک شیعہ اخبار نے اس کے خلاف سب سے پہلے احتجاج کیا، انتہائی بزدلی اور تنگ نظری پر مبنی ہے اور اسی سے بہت سے لوگوں کو جن سے مجھ سے گفتگو ہوئی، یہ سمجھنے کا موقع مل رہا ہے کہ نگار و نیا نے کے خلاف جو شور و غوغا کیا گیا پارہ خدا و رسول کی محبت سے زیادہ ذاتی عداوت پر مبنی تھا۔ میں اس خیال سے متفق نہیں لیکن یقین فرمائیے کہ لوگوں کو اس قسم کے خیالات کا موقع ملنے لگا ہے۔۔۔۔۔“

.... ”صدر بق بک ڈپو اور حضرت منج کے بک اسٹال پر اس کتاب کی فروخت علانیہ ہو رہی ہے۔ سجاد ظہیر صاحب ولایت چلے گئے ہیں۔ اون کی عدم موجودگی میں نہ اون سے کوئی شکایت ہو سکتی ہے نہ اون کے خلاف قانونی کارروائی۔۔۔۔۔ سوائے کتاب کی ضبطی کے اور کوئی چارہ کار نہیں۔“

خیر اندیش ، اسد اللہ اسد“ ۲۷

اور اب ملاحظہ ہو سید علی ظہیر کا خط بنام ماجد۔ اس اہم خط سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ سجاد ظہیر نے اپنے گھر والوں سے چوری چھپے یہ کتاب شائع کی تھی،

”گرامی نامر ملا۔ میں خود نہایت پریشان اور متحیر ہوں کہ جو صورت واقعہ پیش آئی ہے اس میں کیا کروں؟۔۔۔۔۔ آج کل کی ولایت کی تعلیم اور آزادی کے خیالات جو اثر نوجوانوں پر پیدا کر رہے ہیں ان کو روکنا اور بدلنا نہایت اہم کام ہے۔ میاں سجاد ظہیر نے بلا میر سے باکسی اور میر خاندان کے مشورہ کیے ہوئے یہ کتاب چھپا کر شائع کر دی۔ میں اس وقت سے برابر کوشش کر رہا ہوں اور مجھے اس میں کامیابی کی بھی امید ہے کہ اس کتاب کی اشاعت فوراً بند کر دی جائے۔“

”میری ناقص عقل میں یہ نہیں آتا کہ اس قسم کی کتاب کی اشاعت کس کے لیے مفید ہو سکتی ہے اور اس کی اشاعت کی غرض کیا ہو سکتی ہے۔ اگر جناب کا قصد لکھنو آنے کا ہو تو آپ مجھ سے ضرور چند منٹ کے لیے مل لیں۔“

شاہک مدیر ”سج“ کے نام مدیر ”سرفراز“ لکھنو کا خط ۱۰ فروری ۱۹۳۳ء (غیر مطبوعہ)

حقیقہ - سید علی ظہیر

۲۳ فروری ۱۹۳۳ء

ماجد نے انکار سے کہ خلاف نہ صرف "سچ" میں بلکہ "حقیقت" وغیرہ میں بھی تو اتار سے لکھا بلکہ ساتھ میں محمد علی رد و لوی کے مضمون کے خلاف بھی لکھا مثلاً جنہوں نے "حقیقت" ہی میں انکار سے کی حمایت میں ایک مضمون لکھا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس قلمی گراگرمی نے کھنڈ میں ایک ہنگامے کی سی کیفیت پیدا کر دی۔ "حسب دستور مسجدوں میں رزلویشن پاس ہوئے" مولوی عبدالماجد دریا بادی تم ٹھونک کر ہمارے خلاف اکھاڑے میں آگئے۔ ہمیں قتل کرنے کی دھمکی دی گئی اور بالآخر صوبہ متحدہ کی حکومت سے اس کتاب کو ضبط کروا دیا گیا۔

نیاز کے تشکیکی خیالات کے باب میں سچ اور صدق میں بہت کچھ لکھا جا تا رہا ہے۔ ماجد نہ صرف اپنے قلم سے لکھتے بلکہ ان کے خلاف چھپے ہوئے بعض مضامین یا شذرات کو بھی اپنے "سچ" میں نقل کر لیا کرتے تھے۔ ان میں بعض مضامین تو ایسے ہوتے تھے جو یکسر پایہ نقاہت سے گزرے ہوتے تھے۔ یہ درست ہے کہ خود صاحبِ نگار کے مضامین مثلاً عبدالماجد دریا بادی بے نقاب" وغیرہ ابتذال اور سو قیقت سے محال نہیں ہوتے تھے لیکن طرف کا اصلی امتحان تو اسی وقت ہوتا ہے جب دشنام دی جا رہی ہو اور اس کا جواب شائستگی سے دیا جائے۔ ماجد نے اپنے قلم سے تو سوائے ایک آدھ موقع کے ہمیشہ کوئی ناشائستہ بات نہ لکھی لیکن جب کوئی مدیر اخبار اور سالہ کسی دوسرے اخبار سے کوئی تحریر نقل کرتا ہے تو ظاہر بات ہے کہ وہ اس کے مشمولات سے کم و بیش اتفاق کرتا ہے۔ اس ضمن میں ماجد سے بعض اوقات احتیاط

۲۹ مدیر "سچ" کے نام سید علی ظہیر کا خط تحریرہ ۲۳ فروری ۱۹۳۳ء (غیر مطبوعہ)

۳۰ دیکھیے "سچ" ۲۸، اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۲

۳۱ ملاحظہ ہو حقیقت مورخہ ۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء

۳۲ سجاد ظہیر: روشنائی، ص ۳۳، ۳۴

۳۳ مثلاً اس ضمن میں ان کے شذریے نصر اللہ بلڈانوی، عبدالماجد دریا بادی اور نیاز فتح پوری اور

"ملاحظات" بھی ملاحظہ کر لیے جائیں۔ دیکھیے نگار مئی ۱۹۲۸ء، اکتوبر ۱۹۳۲ء۔

نہ ہو پائی مثلاً مدیر نگار کے سلسلے میں انھوں نے مدینہ (بجنور) سے جو مضمون سچ میں نقل کیا، وہ شائستگی اور شرافت سے برابر تہ ذور تھا۔ ۱۳۳۵ھ

ماجد جب کسی کتاب یا فرد کے خلاف کھٹنا شروع کرتے تھے تو پھر اس مسئلے کو اپنے اوپر غاری کر لیتے تھے اور جب تک اسے اس کے منطقی انجام تک پہنچانیں لیتے تھے، دم نہیں لیتے تھے۔ اس ضمن میں اگر کوئی دوسرا شخص (حریفوں میں سے) ان کی ٹھکر کا ٹکلا تو وہ نیساڑے تھے۔ معافی پبلک میں مانگ لیتے تھے لیکن اپنی فطرت سے مجبور ہو کر پھر اپنے اسی ڈھرے پر چلنے لگتے تھے، چنانچہ ماجد کو ان کی اس انوسوسناک روش کے خلاف متعدد بار لکھنا پڑا۔ ایسے شذرات مثلاً "نیاز توبہ کے بعد" ۱۳۳۵ھ بھی ایک دوبار شائع کرنا پڑے بلکہ سچ ہی میں نیاز کا وہ توبہ نامہ بھی شائع کرنا پڑا جو انھوں نے لکھنؤ کے علمائے ایک بورڈ کے سامنے داخل کیا تھا۔ ۱۳۳۵ھ

ماجد کا یہ قلمی جہاد صرف ہندوستان ہی میں پھیلی ہوئی کتابوں یا تحریروں کے سلسلے میں نہیں تھا بلکہ اس کا دائرہ جہد بہت وسیع تھا۔ چنانچہ جب رنگون کے سینٹ گیریئل اسکول کے میگزین میں حضور اکرم ﷺ کے بارے میں ایک ناشائستہ مضمون شائع ہوا تو ماجد نے اس کے خلاف بھی شدید ردِ عمل ظاہر کیا۔ اور نتیجہ یہ کہ نہ صرف اس میگزین کو واپس لے لیا گیا بلکہ مدیر موصوف کو بھی معذرت نامہ داخل کرنا پڑا۔ ۱۳۳۵ھ اسی طرح وہ صدق کے صفحات میں اکثر مستشرقین کی تحریروں کا نوٹس لیتے رہتے تھے، چنانچہ آج اگر انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (لیڈن) کے بعض مشمولات کو تنقید کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور اس میں عمدۃً یا سووا روارکھی گئی مٹامیوں کی نشاندہی کی جا رہی ہے تو عمل ہنری ٹامس وغیرہ کی تصنیف Living Biographies of Religious Leaders پر جرح و تعدیل

۱۳۳۷ھ دیکھیے "سچ" ۱۰ مارچ ۱۹۳۳ء، ص ۸

۱۳۳۵ھ ایضاً ۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء، ص ۱

۱۳۳۶ھ ایضاً ۲۹ ستمبر ۱۹۳۳ء، ص ۳

۱۳۳۷ھ دیکھیے "St. Gabriel's High School Magazine" مارچ ۱۹۳۲ء، ص ۱۵-۱۸

ہو رہی ہے اور اس کے بعض افسوسناک مشمولات پر احتجاج کیا جا رہا ہے۔<sup>۱۱</sup> ایک پتھے اور درو مند عالم دین ہونے کی حیثیت سے ماجد ایسے تجاوزات و تسامحات کے خلاف لکھنا اپنا فرض عین سمجھتے تھے لیکن اس سے یہ ہرگز نہ سمجھنا چاہیے کہ ان میں رواداری کا فقدان تھا یا وہ مذہب اسلام کے علاوہ باقی مذاہب مثلاً ہندومت یا اس کی مذہبی کتب کے خلاف امانت پر کسی ردِ عمل کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ بمبئی میں جب ایک موقع پر ہندو پریس میں غلط یا صحیح یہ خبر شائع ہوئی کہ وہاں کے کسی مسلمان نے گیتا کی توہین کی ہے تو ماجد کا ردِ عمل یوں تھا، "گیتا کی توہین و تذلیل کوئی دیوانہ ہی مسلمان کر سکتا ہے۔ میں نے گیتا جو دراصل سری کرشن جی کے خطباتِ جنگ کا مجموعہ ہے، انگریزی اور اردو ترجموں کی مدد سے پڑھی ہے اور پوری ذمہ داری سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ معرفت کی ایک اعلیٰ کتاب ہے اور جہاں تک بندہ کی فرض شناسی اور جہاد و قتال کی تعلیم کا تعلق ہے اس کی تعلیم قرآن مجید سے بہت بہتر چلتی ہوئی ہے۔"<sup>۱۲</sup>

مولانا ظفر علی خاں کی طرح ماجد نے بھی جو کھمی لڑائی لڑی۔ وہ ہندوستان میں مسلم حقوق کی بازیافت کا مسئلہ ہون کی تھیسات پر سیکولر دستور کی دست درازی کا مسئلہ ہو، اردو زبان کا مسئلہ ہو، مسلم تعلیم کا مسئلہ ہو یا کسی سیاسی لیڈر یا مذہبی قائد کی غلط بیانی یا غلط اجتہادی روش کا مسئلہ ہو، ماجد ایسے معاملات میں بڑی بے باکی سے اپنے قلم کو جنبش میں لے آتے تھے اور جب تک مسئلے کے مالہ و ماعلیہ کو پوری طرح قارئین کے سامنے نہ لے آتے اور پوری صراحت سے اس پر اپنے ردِ عمل کا اظہار نہ کر لیتے، چین سے نہ بیٹھتے۔ اس بے باکی کی انھیں بڑی قیمت بھی ادا کرنی پڑی۔ سو انھیں اجمل کی بندش، پریس راج کی دھمکیاں نوٹس، دھونس اور ہارڈ کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ "بجولائی ۱۹۳۰ء میں اس (سچ) کے بعض مضامین کی بنا پر انگریزی حکومت نے سچ سے ضمانت طلب کر لی اور چونکہ ضمانت داخل نہیں کی گئی اس لیے اخبار بند کر دیا گیا البتہ ۱۹۳۰ء کے آخر میں اسے پھر نکالا گیا۔"<sup>۱۳</sup>

<sup>۱۱</sup> دیکھیے صدقِ جدید، ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۶ء، ص ۴۔

<sup>۱۲</sup> صدقِ جدید، ۱۳ ستمبر ۱۹۵۶ء، ص ۲۔

<sup>۱۳</sup> نیا دور مولانا عبدالمجید دریا بادی، اپریل مئی ۱۹۶۸ء، ص ۵۷۔



تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کے زار و زار مسلمانوں کی نمائندگی میں "صدق" نے بے حد بھرپور کردار ادا کیا۔ علاوہ انہیں سقوطِ حیدرآباد (۱۹۴۸ء) پر اس کا شدید بدعمل بھی شکوک و شبہات کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔ حکومت ہند صدق کو انڈین یونین کا شدید بدخواہ اور پاکستان کا حامی سمجھتی رہی۔ ماجد کی بعض نجی تحریروں مثلاً خطوط سے حالات کی اس سنگینی اور ماجد کی مستقل مزاجی اور بے خوفی کا اندازہ ہوتا ہے۔ رئیس احمد جعفری کے نام ایک خط میں ماجد نے لکھا تھا: "صدق کو تیسرہ دو بار مل چکی ہے۔ ہر نمبر کو آخری نمبر ہی سمجھتا ہوں۔ گورنمنٹ بھی معذور ہے۔ محکمہ انفارمیشن کے حکام بگڑ بگڑ کر کہتے ہیں کہ سارے اخبارات ہمارے قبضہ میں آگئے، ایک صدق ہی اپنی اگلا قائم رکھے ہوئے ہے۔" دھمکیوں اور نوٹسوں کا یہ سلسلہ بہت دیر تک چلا گیا اور سرکاری دفاتر میں ماجد کی طلبی ہوتی رہی۔ ایک ایسی ہی طلبی کا احوال ماجد نے صدقِ جدید میں "کان ان کے وہ نازک کہ گراں میری غزل بھی" کے عنوان سے شائع کیا، اس کا ایک اقتباس دیکھیے: "حال میں مدیر صدق کو ایک اونچے افسر نے طلب فرما کر گوبڑی تہذیب و شائستگی سے لیکن بہر حال صدق کی "تکلیف دہ" اور اشتعال انگیز روش سے متعلق سرکاری تاثرات بیان فرمادیے، اور گوجواب ادھر سے ہر جز کا عرض کیا جاتا رہا لیکن اتنا اندازہ تو ہو ہی گیا کہ جس حد تک سے صدق کی تحریروں کو دیکھا جا رہا ہے اس سے تو شاید صدق کی کوئی سطر بھی گرفت سے باہر نہ رہ سکے! جو نوٹ خاص اس عرض سے لکھے جلتے ہیں کہ گورنمنٹ ان چیزوں پر توجہ فرمائے، خود وہی قابلِ اعتراض قرار پائے۔ عرض پورا نقشہ:

سہ شکوے کے نام سے بے مہر خفا ہوتا ہے یہ بھی مت کہہ کہ جو کیسے تو لکھا ہوتا ہے گویا مظلوم کی فریاد خود ایک جرم اور زخم خوردہ کی آہیں اور کراہیں بھی قابلِ تہذیر۔ بقول شخصے خ بات پرواں زبان کشتی ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو نگاہِ عتاب اگر آنتہ اور زیادہ تیز ہو گئی تو اس پر تعجب کسی کو بھی نہ ہونا چاہیے۔ اگر ضمانت زیادہ بھاری مانگ لی گئی یا اور کوئی سخت پابندی لگادی گئی تو صدق کا خاتمہ رکھا ہوا ہے۔ صدق نواز اس صورتِ حال

۱۹۹۰ مکتوبِ ماجد بنام رئیس احمد جعفری محرزہ یکم جولائی ۱۹۴۸ء (غیر مطبوعہ)

سے باخبر رہیں اور ہر انجام سُننے کے لیے منتظر رہیں۔

یہ بات جانی تو تھی ہے کہ ہر جریدہ، رسالہ یا اخبار اپنے مدیر کے مزاج سے پہچانا جاتا ہے۔ مدیر صدقِ جدید ایک ایسی شخصیت تھے جو اُلکھ اور کان بند کرنا جانتے ہی نہیں تھے۔ اگر یہ چیزیں ان کے مزاج کا حصہ نہ ہوتیں تو اپنی نو مسلمی کے جوش اور روایتی تصوف کے حلقہ بگوش ہونے کے کچھ ہی دیر بعد گوشہ نشین ہو چکے ہوتے لیکن ان کی شخصیت میں تحریک، خودداری، صاف گوئی، اسلام اور مسلم کلچر سے اٹوٹ محبت اور فحش، یعنی اور تہذیب سے نفرت جیسے عناصر شامل تھے۔ ایسا شخص صحافت کا شغل کسی لحاظ سے متنبہ میں اختیار نہیں کر سکتا تھا بلکہ اس کے پیچھے ان کا کامل تدبیر اور سلیقہ برسر کار تھا۔ وہ صحافت کو ایک تحریک، ایک مشن، ایک عظیم واسطہ قرار دیتے تھے تاکہ اس کے ذریعے زندگی زیادہ سہل، باوقار اور باخدا ہو سکے صحافت کے باب میں ان کا نظریہ کیا تھا اسے جاننے کے لیے ان کے مضمون "ہفتہ وار صحافت کے آداب" کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مضمون میں ماجد نے اپنے تجربے کی روشنی میں صحافت کے مقاصد کا تعین کچھ اس طرح کیا تھا:

- ۱۔ مقصود خدمتِ دین و ملت رکھیے۔ عام خدمتِ خلق بھی اسی کے تحت میں آجاتی ہے۔
- ۲۔ وطن کا بڑا حق ہوتا ہے۔۔۔ البتہ مسلمان "پرستار" وطن کا نہیں ہو سکتا۔ عبودیت کا یہ خصوصی تعلق تو صرف ذاتِ حق کے لیے مخصوص ہے۔ اس کی مخلوق میں سے کسی کے حصہ میں نہیں آ سکتا۔

۳۔ خبر برائے خبر کاروں ناموں میں جو بھی درجہ ہو ہفت روزہ میں تو یہ ایک تقریباً مہل چیز ہوگی، ہفت روزے میں اپنے تبصرے سے یا کم سے کم خبر کی سرخوشی ہی سے ہر خبر کو بامقصد بنا کر پیش کیجیے۔

۴۔ پبلک کے جذبات کی محض نمائندگی پر اکتفا نہ کیجیے۔ پبلک کے مذاق اور جذبات کی اصلاح کی کوشش بھی جاری رکھیے۔

۵۔ صحافت ایک قسم کی تجارت نہیں، ایک قسم کی عبادت ہے۔

۶۔ دوسروں کا احتساب ہر پبلک معاملہ میں ضرور کیجیے لیکن اپنے کو بھی احتساب سے بالا نہ خیال کیجیے۔ احتسابِ نفس کو سب پر مقدم رکھیے۔

۷۔ بلاوجہ معقول کسی کی دل نزاری کیا معنی، دل شکنی بھی گوارا نہ کیجیے۔ مرثیہ کے بھی حدود قائم کر لیجئے ان کے آگے قدم نہ رکھیے۔

۸۔ ملک کی اکثریت کا، حکومتِ وقت کے قانون کا ضرور لحاظ رکھیے حتیٰ الامکان راہِ سلامت روی کی اختیار کیجیے لیکن مرعوبیت اور احساسِ کمتری کی حد تک ہرگز نہ پہنچ جائیے۔ صلح و سازگاری دوسری چیز ہے اور بزدلی اور خوشامد بالکل دوسری۔

۹۔ پبلک تنقید آزادی سے کیجیے۔ لیکن ذاتیات پر اتر آنے سے اپنے کو اہتمام کے ساتھ بچائیے۔ کسی کے نسب پر، وطن پر، شکل و صورت پر طنز کرنا سب ذاتیات ہی کی شکلیں ہیں۔

۱۰۔۔۔۔۔ خیال کریے اور ڈرتے رہیے اس وقت سے جب آپ کا سارا دفتر آپ کے

سامنے ہوگا اور آخری اور حقیقی عدالت میں اس کے ایک ایک لفظ پر سوال ہو رہا ہوگا۔

مندرجہ بالا خیالات کا اظہار ماجد نے ایک استفسار کے جواب میں کیا تھا۔ یہ

خیالات خلاصے کی شکل میں مگر انہی کے الفاظ میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان سے بخوبی اندازہ

کیا جاسکتا ہے کہ ماجد کی نگاہ میں صحافتِ عبادتِ حق اور وہ لکھے ہوئے ایک ایک لفظ

اور حرف کے لیے خود کو مسئول سمجھتے تھے۔ پھر ان کے نزدیک صحافت کا سب سے بڑا مقصد

خدمتِ دین و ملت تھا۔ سچ، صدق اور صدقِ جدید کے مشمولات اسی ایک مقصد سے چھوٹتے

تھے۔ چنانچہ صدق کے حاوی مشمولات میں تفسیرِ قرآنی، مشورے اور گزارشیں (روحانی، اخلاقی و دینی

الجہتوں کے حل کرنے کے سلسلے میں) اور سچی باتیں تقریباً مستقل عنوانات تھے۔ وقت کے

جاری و ساری فتنوں پر تبصروں کے لیے ماجد کا مستقل کالم "سچی باتیں" جس قدر مقبول

ہوا، اس کی کوئی مثال بیسویں صدی کی اردو صحافت میں کم ملے گی۔ سچی باتوں کا آغاز، جیسا کہ

عرض کیا چکا ہے، "سچ" کے اجراء سے ایک ماہ بعد ہی ہو گیا تھا۔ سچ اور اس کے مشمولات

کس قدر مقبول تھے اس کا اندازہ لگانے کے لیے سچ ہی کا ایک شذرہ قابل مطالعہ ہے: "سچ کے مضامین کو اس کے معاصرین محمد اللہ جس کثرت سے اپنے صفحات میں جگہ دیتے رہتے ہیں اس کا ذکر ایک سے زائد بار ہو چکا ہے۔۔۔ اللہ کے فضل و کرم سے دوسرے طریقوں سے بھی سچ کا پیام دوسرے بھائیوں تک پہنچتا رہتا ہے چنانچہ پچھلے سال (۱۹۲۶ء) دکن اور میسور جیسے دور دراز علاقوں تک سے اس کی اطلاعیں موصول ہوئی تھیں کہ اس کے بعض مضامین مسجدوں میں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں ان کی نقلیں مسجدوں میں چسپاں کر دی جاتی ہیں۔۔۔ اسی طرح بمبئی سے ایک نادیدہ کرم فرما اپنے تازہ مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں خاکسار نے کچھ روز سے سچ کی سچی باتوں کا ترجمہ گجراتی زبان میں کر کے اخبار انصاف (ہفتہ وار) میں دینا شروع کیا ہے بعض اجاب کی رائے ہے کہ آئندہ ترجمہ کرنے کی اجازت لے ل جائے۔" ﷻ

ماجد نے سچ "کا نام سچ محض لندن کے Truth کی نقالی میں نہیں رکھ لیا تھا بلکہ اس کے پیچھے ان کا صداقت شعور تصور صحافت کا فرما تھا۔ جس طرح سچ کی پیشانی پر درج شعر ماجد کی صحافتی تحریروں کا طعرا تھا اسی طرح جب ۱۹۳۵ء میں صدق کا اجرا ہوا تو اب قرآن حکیم کی آیت اس کا سر عنوان بنی: والذی جاب بالصدق وصدق بہ اولئک ہم المتقون (اور وہ جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی پر امین گاریں)۔ اپنی صحافتی زندگی میں ماجد کا ہمیشہ اس آیت پر عمل رہا چنانچہ تقسیم ملک کے فوراً بعد جب ہندوستان کی ہندو اکثریت میں احساس برتری پیدا ہو گیا اور وہاں کی سیکولر حکومت مسلمانوں کو دھمکانے لگی تو اس کے مقابل آواز اٹھانے والوں میں ماجد سابقوں الاولوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر جب ہندوستان کے طول و عرض میں بولی جانے والی اردو کو ملک سے دس نکالا دے دیا گیا اور حتیٰ کہ اردو بولنے والے ہندوؤں کا شمار بھی ہندی بولنے والوں میں کیا جانے لگا تو اس پر بھی ماجد وقتاً فوقتاً "حاکمان ذی جاہ" کو بھنبھوڑتے رہے چنانچہ کہیں وہ آئندہ زائن طلبہ جیسے لوگوں کی صاف گوئی اور ان کے احتجاج کو اپنے پرچے میں جگہ دیتے رہے

اور بتاتے رہے کہ مردم شماری کرنے والوں نے ان کا نام ہندی بولنے والوں میں محض اس لیے لکھ دیا تھا کہ وہ ہندی ہیں اور انھیں ہندی کٹوا کر ماوری زبان اُردو لکھواتا پڑی تھی، اور کہیں وہ متعصب ہندو اہل قلم اور اہل سیاست کے اس دعوے کی مختلف مثالوں سے نفی کرتے رہے کہ مسلمان متعصب قوم ہیں اور انھوں نے ایک طویل عرصہ ہندوستان میں گزارنے کے باوجود اپنے اوپر ہندیت کا شائبہ تک نہیں پڑنے دیا۔ اس ضمن میں ماجد ادب سے دھونڈ دھونڈ کر ایسی مثالیں پیش کرتے رہے مثلاً گل بکاوی، "اندر بھا" اور "فسانہ عجائب"۔ "فسانہ عجائب" سے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد جس میں سطریں کی سطریں ہندی اور سنسکرت الفاظ کی اور جوتش و نجوم کی اصطلاحات مثلاً "پوختی"، "چندریاں"، "ریگ تیگ"، "پر قھوی میں دھوم مچھے"، "سینچر پاؤں پڑے گا" موجود ہیں، ماجد تبصرہ کرتے ہیں: "ہند کا مسلم تمدن اور مسلم ادب کس حد تک ہندو عقائد، ہندو رسوم، ہندو شعائر سے متاثر ہو چکا ہے یہ سب اگر اس کا ٹھلا ثبوت نہیں تو کیا ہے؟ یہ ہونا چاہیے تھا یا نہیں اور اسلامی نقطہ نظر سے یہ جائز کہاں تک تھا، یہ سارے سوالات الگ ہیں۔ یہاں ذکر نفس واقعہ کا ہے۔" ۵۷

تقسیم کے بعد ہندوستان میں مسلم ملت اور مسلم کلچر کی بقا کا جو مسئلہ پیدا ہو گیا ہے، ماجد کو اس کا شدید احساس تھا۔ ہندیت کے پرچار، اُردو کو دیکھیں بد کرنے یا کم از کم شدت کرنے کی تحریکیں، جن سنگھی غنڈوں کے اچھائی میلانات، گندھی اور اپنے گھرواپس آؤ کی تحریکیں، یہ سب ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود ختم کرنے کی منظم کوششیں تھیں جو اب بھی جاری ہیں۔ ایسے میں ہندی مسلمانوں کا ایک بڑا روحانی سہارا مولانا ماجد کی ذات تھی۔ انھوں نے ہندو اکثریت کے مظالم کے خلاف آواز بلند کر کے تاریخ کے محضر نامہ پر اس ناانصافی اور تشدد پر احتجاج کا نقش ثبت کر دیا ہے جس سے آئندہ نسلیں ایک غیر جانبدار تاریخ مرتب کر پائیں گی۔ ۱۹۶۱ء کے لگ بھگ متعصب ہندو طبقوں کی جانب سے آواز اٹھانی جانے لگی کہ مسلم یونیورسٹی سے مسلم کا سابقہ حذف کر کے اسے "مشرف بہ ہند" کر دیا جائے اور اس کے اقلیتی کردار کو ختم کر دیا جائے۔ ساتھ ہی اس کے متوقع مثبت نتائج کی پیش قیاسی کر کے کہا جانے لگا کہ اس اقدام سے "بگڑے ہوئے

کام بن جائیں گے اور فرقہ وارانہ فسادات " کا سلسلہ جہاں تک علی گڑھ کا تعلق ہے ہمیشہ کے لیے رک جائے گا۔ " ماجد نے اس جنبہ داری اور تعصب کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے " الٹا علاج بسلسلہ مسلم یونیورسٹی " کے عنوان سے ایک پُر زور شذرہ لکھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ اگر اس تجویز اور تحریر کو پیش کرنے کا مقصد علی گڑھ سے نفسِ اسلامیّت کو ختم کرنا ہے اور علی گڑھ کے بنیادی مقصد کو بالکل الٹ دینا ہے جب تو خیر ایک بات بھی ہے لیکن اس کے لیے آخر منافقت کی کیا ضرورت ہے؟ " کھل کر کہہ دینا چاہیے کہ اسلام کو ہم لفظاً و معناً کسی حال میں اور کسی صورت میں نہیں برداشت کر سکتے ہیں۔۔۔ کسی مخصوص عقیدہ یا مذہب کی چھاپ آفر سیکولرزم کے منافی کیوں اور کیوں نہ ہے۔ کیا ہندوؤں کو یہ حق نہیں کہ اپنی یونیورسٹی میں وہ تمدن و تہذیب، اپنے خصوصی علوم و فنون، اپنی تاریخ و ادب کی تعلیم پر پورا زور دیں۔ کیا مسیحیوں کو یہ حق مساوی درجہ میں حاصل نہیں؟ کیا کیتھولک کالجوں کو کوئی اس پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص عقائد کی تعلیم ترک کر دیں۔ یہودی مجوسی اور بدھ صہٹ اپنی اپنی یونیورسٹیوں میں اس سرزمین پر قائم کرنا چاہیں تو انھیں کون قانون اس حق سے محروم کر سکتا ہے۔ فساد کو جڑ سے اکھاڑنا ہے تو لفظ مسلم کو اڑا دینے کے بجائے اسے ہلکا بھی ہرگز نہ ہونے دیجیے۔ " ۱۹۶۵

پھر جب ملک کی سب سے بڑی عدالت نے مسلم یونیورسٹی کے اقلیتی کردار کو ختم کرنے کا فیصلہ دیا تو ماجد نے اپنے مخصوص عبرت خیز لہجے میں لکھا: " نوشتہ تقدیر آخر سپریم کورٹ کے فیصلہ کی شکل میں ظاہر ہوا اور مسلمانوں کے قلب پر بجلی گر کے رہی۔ ملک کی سب سے بڑی عدالت کا فیصلہ اور وہ بھی متفقہ اجلاس میں صادر ہو کر رہا کہ مسلم یونیورسٹی مسلمانوں کی نہیں حکومت ہند کی قائم کی ہوئی ہے اور اس کے نظم و نسق کے پورے اختیارات مسلمانوں کو نہیں، سرکار ہند کو حاصل ہیں۔ "

" خواب یہ دیکھے جا رہے تھے کہ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۶۵ء کے ایکٹوں میں جو شدید نا انصافی اور حق تلفیوں اس بد نصیب ملت کے ساتھ ہوئی ہیں ان کی دادرسی ہوگی۔۔۔ اکثریت "

جو ایک عزیز ترین متاعِ ملت پر قابض ہوتی جا رہی ہے بلکہ ایک حد تک قابض ہو چکی ہے، اس سے نجات ملے گی اور مسلمانوں کا قبضہ اپنے سے چھنی ہوئی چیز پر بحال ہو گا۔ تعبیر بالکل برعکس نکلی۔ اور آرزوؤں، اُمیدوں، تمناؤں کا سارا طلسم دم بھر میں ہست سے نیست ہو کر رہ گیا۔ سزا ہے ایک تمام تر گراں خواب اور یکسر خود فراموش قوم کی۔<sup>۵۲۷</sup>

۱۹۶۷ء میں جب ڈاکٹر ذاکر حسین کو صدر جمہوریہ ہند بنایا گیا، اس پر ماجد نے "مسلمان صدر جمہوریہ" کے عنوان سے ایک حقیقت پسندانہ اور ساتھ ہی ساتھ تاسف انگیز شدہ لکھا۔ اس میں جہاں انھوں نے ایک طرف سیکولر حکومت ہند کو ان کے اس انتخاب پر داد دی وہیں مسلم اقلیت کو کسی خوش قسمی میں مبتلا ہونے سے باز رہنے کی تلقین بھی کی۔ "مسلمان اس خوش خیالی کو اپنے دل سے نکال دیں کہ حکومت کی پالیسی اب ایک فیصدی بھی مسلم دوست، مسلم نوازیہ مسلم پرورد ہو جائے گی! صدر کا کام پالیسی سازی ہے، ہی نہیں اور جب مرکزی یا ریاستی ایسے ایسے وزیر یا تدبیر جیسے کہ مولانا ابوالکلام آزاد، رفیع احمد قردانی، ڈاکٹر سید محمود، حافظ ابراہیم، شفیق الرحمن قردانی، نواب احمد علی خاں اور ہمایوں کبیر ہوئے ہیں اور بعض ان میں بڑے اچھے مسلمان بھی تھے، یہ شخصیتیں جب اقلیت کی بگڑی نہ بنا سکیں تو محض صدر کی اعزازی شخصیت کیا اثر انداز ہو سکتی ہے؟"<sup>۵۲۸</sup>

ماجد نے صدق کے اوراق میں اکثر اس مظلوم ملت کی بے بسی کو زبان دی۔<sup>۵۲۹</sup> ہند کی مسلم صحافت میں ان کا یہ کارنامہ ایک مدت تک یاد رکھا جائے گا۔

سچی باتوں کے علاوہ صدق میں ماجد نے ایک اہم مستقل کالم "مشورے اور گزارشیں" کے عنوان سے قائم کیا تھا۔ اس میں عمدہ حاضر کے تیز زو زمانے کے تغیرات سے پیدا ہونے والے مذہبی و روحانی اشکالات کے جواب دیے جاتے تھے۔ یہ کام بھی دین اور نفس دین کی حمایت و قوت کا باعث بنا۔ ماجد اس کالم میں ایسے متعدد سوالات کے حکیمانہ اور دلکش جوابات دیا کرتے تھے۔ چونکہ وہ خود عذابِ دانش حاضر سے گزر رہے تھے اس لیے جانتے

<sup>۵۲۷</sup> صدق جدید، ۲ نومبر، ۱۹۶۷ء، ص ۱۔ <sup>۵۲۸</sup> حوالہ سابق، ۱۹ مئی، ۱۹۶۷ء، ص ۱

<sup>۵۲۹</sup> مثلاً دیکھیے ان کا مضمون "اقلیت کی فرد جرم" مشمولہ صدق جدید، ۱۹ مئی، ۱۹۶۸ء، ص ۴، ۵

تھے کہ جدید ذہن کی تشفی و تسکین کی کیا موزوں ترین اور حکیمانہ صورت ہو سکتی ہے مثلاً ایک پڑھے لکھے شخص کے اس سوال کا کہ کیا مسلم دنیا میں نجات کا تصور سراسر مسیحی ہے؟ ماجد نے جو جواب لکھا وہ ان کی وسعت و مطالعہ کے ساتھ ساتھ ان کی عیگانہ نظر پر بھی دال ہے اور اس حقیقت پر شاہد کہ قرآن کی صحیح اور سیدھی تعبیر ہی اصل تعبیر ہے ذکے شاعرانہ، فلسفیانہ یا صوفیانہ اصطلاحات کی مدد سے کی جانے والی تاویل۔ قرآن نجات کا محدود و مقید معنی میں قائل نہیں۔ اس کی تعلیم ہے کہ ہر انسان پیدائشی گنہگار و جہنمی نہیں بلکہ اپنی فطرتِ سلیم کے لحاظ سے معزز و معتبر ہے۔

جہاں تک ماجد کی "سچی باتیں" کا تعلق ہے، وہ ماجد کے انکار و خیالات اور نظریات و میلانات کی اہم ترین نشاندہ کسی جا سکتی ہیں۔ ان میں ادبی، علمی، فقہی، کلامی، تہذیبی تمام قسم کے موضوعات آتے تھے اور ماجد عام فہم مگر دل میں اتر جانے والے پیرائے میں مسائل و مظاہر پر رائے زنی کرتے چلے جاتے تھے خصوصیت کے ساتھ تہذیبِ مغرب کی بے اصلی، کم نگاہی، سطح بینی اور نام نہاد ترقی پر جو بیشتر کیتھی (Quantitative) ہے ماجد کا قلم بے حد رواں ہو جاتا تھا۔ وہ مغرب کے ساتھ مغرب ہی کے ہتھیاروں سے لڑتے تھے یعنی اہل مغرب ہی کے ہال سے ایسے مصنفین و افراد چن لیتے تھے جنہوں نے مغرب کے اخلاق، معاشرتی اور روحانی مفاسد کا ایک بے رحم سرجن کی طرح تجزیہ کر رکھا ہوتا تھا۔ یہ درست ہے کہ وہ مغرب کی بعض نارسائیوں اور برائیوں کو عام نظر کی بجائے محذب شیشے سے دیکھتے تھے لیکن اس کے پیچھے اصل میں ان کا تمام تر اصلاحی اور اخلاقی نقطہ نظر کارفرما ہوتا تھا۔ انہیں اندیشہ یہ تھا اور وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ بھی رہے تھے کہ کہیں مغرب کی یہ سراسر مادہ پرستانہ تہذیب مشرق کے فضائل کا گلانہ گھونٹ دے کر کوئی نثر و نفوذ کے اعتبار سے یہ تہذیب جدید ہر پرانی تہذیب سے زیادہ متاثر کن اور مسلک تھی۔ ایس ایم اگرام نے ماجد صاحب کی تنقیدِ مغرب کے اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "معارف" اور "صدق" کو تہذیبِ مغرب کے مفاسد کو نظر آجاتے تھے تفصیل کے لیے دیکھیے ان کا مضمون "وحی و نجات" مشمولہ صدقِ جدید، اکتوبر ۱۹۵۲ء



ہیں لیکن انھوں نے کبھی اپنے گریبان میں منہ ڈال کر نہیں دیکھا۔ انھیں یہ نہیں سوچتا کہ قدیم طبقے کی بھی اصلاح ہو۔ مختصر یہ کہ انھیں اپنے معاشرے کے مفاسد نظر نہیں آتے۔ ۱۵۵  
اصل میں ایس ایم اکرام کا یہ اعتراض اس لیے ہے کہ انھیں کم از کم "صدق" کے وسیع مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ ہم ذیل میں ماجد کی سچی باتوں سے ایک اقتباس درج کرتے ہیں جس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جدید کی طرح قدیم پر بھی ان کی نظر تھی اور وہ خود احتسابی کے جذبے سے محروم ہرگز نہیں تھے۔ ماجد اپنی عبرت اندوزی کے پوراغ صرف مغرب ہی کی برق پایشوں سے روشن نہیں کرتے بلکہ مشرق کی کبریت سے بھی جلتے ہیں۔ ۲۳ مارچ ۱۹۴۶ء کی "سچی باتیں" کے مستقل عنوان کے تحت لکھنؤ کے کسی استاد کا یہ شعر

۵ شفق گوں ہے ہوائے بام قاتل  
کیو تو تر پر کیو تر گر رہا ہے

درج کرنے کے بعد اس کے پر تکلف، مبہم اور بیچ دار مفہوم کی وضاحت کرتے ہیں اور پھر لکھتے ہیں کہ ہمارے قدیم و کلاسیکی ادب کا بیشتر حصہ ایسی ہی بے مغز و بے مزہ مبالغہ آرائیوں سے بھرا پڑا ہے اور دینی، اخلاقی و تفسیری کسی فطری جذبہ کی تسکین میں بھی ناکام رہا ہے اور اس میں الفاظ بدل بدل کر وہی فسق و معصیت کی اور شہوانیت و ابتذال کی باتیں ہیں۔ شذوذ کے آخر میں لکھتے ہیں کہ "نئے ادب اور نئی شاعری کی عربانیاں یقیناً لائق تفریس اور سزاوار طاعت، لیکن پُرانے ادب اور پُرانی شاعری کو صرف اس لیے بخش دیا جائے گا کہ وہ قدیم ہے۔ معیار ہمارے ہاتھ میں صرف عقل و شریعت کا ہے اس پیمانے سے پُرانے کو بھی ناپا جائے گا اور نئے کو بھی جا پنا جائے گا۔" ۱۵۶

۶ کیا اس آخری جیلے کی موجودگی میں ماجد پر مضمون قدیم سے تقدس و البتہ کرنے کا الزام عائد کیا جاسکتا ہے؟ ۱۵۷

۱۵۵ ایس ایم اکرام صاحب کی عائد کردہ تفصیلی فزدرجہ کے ملاحظہ کے لیے دیکھیے "موج کوثر"

(بار دوم)، ص ۳۵۷-۳۶۱

۱۵۶ صدق ۲۳ مارچ ۱۹۴۶ء، ص ۱

۱۵۷ ماجد کے موقوف کی مزید وضاحت کے لیے دیکھیے صدق جدید کا شمارہ ۲۷ جنوری ۱۹۶۷ء جس میں انھوں نے منجھر علمائے دین کو نشا ڈھنر بنایا ہے۔

ماجد کی صحافت میں بلکہ ہر تحریر میں جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے اور شخصیت میں تلام اور ہیجان پیدا کر دیتی ہے وہ ان کا منفرد اسلوب ہے۔ وہ بیک وقت ایک حکیم، خطیب، جراح اور ہمدرد طبیب کی طرح بظاہر مختلف حربوں سے کام لیتے ہیں مگر ان کا مقصد اصلی اور غایت اولیٰ امر یعنی کشف و علاج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ اپنے اسلوب کی اس تاثیر میں وہ بعض اوقات اپنے اس خاص فن سے کام لیتے ہیں جسے سرخی جمانے کا فن کہتے ہیں۔ صحافت میں سرخی جمانے کی اہمیت روشن ہے۔ قاری کے پورے وجود کو اپنی گرفت میں لے لینے اور اپنے موقف کو مختصر ترین لیکن ساتھ ہی ساتھ موثر ترین لفظوں میں قاری تک پہنچانے میں بیادہی بدل اسی "سرخی" کا ہونا ہے۔ ماجد اس فن میں بڑے طاق تھے۔ اس فن میں وہ بعض اوقات برجستہ مصرعوں سے ایسا کام لیتے تھے کہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ مصرعہ خاص اسی موقع کے لیے خلق کیا گیا تھا۔ شاہد احمد دہلوی کی وفات کے بعد جب ایک موقع پر ساقی میں ایک تہذیبی مضمون شائع ہوا تو ماجد نے حسب معمول اس کا بھی نوٹس لیا۔ بعد ازاں اپنے اڈیٹوریل بیج پراس ذیل میں بیت دلچسپ سرخی جمانی: "ساقی بجلوہ دشمن ایمان و آگسی" اور یوں اس مصرعے کا اطلاق کمال مہارت سے رسالہ ساقی کے اس خاص شمارہ پر کر دیا۔ یا مثلاً ہندوستان میں اردو کی بے بسی اور بدعالی کی طرف محض ایسا چلتا سا اشارہ کر دینا کہ ہم بھی منڈ میں "زبان" رکھتے ہیں جس سے وہ خاص صورت حال ایجاز و ایما اور کٹھن و لذت کی سرمایہ دار ہو جائے، ماجد کا خاص فن تھا۔ اپنے ایک خط میں رئیس احمد جعفری کو جوش صاحب کے ہندوستان سے پاکستان منتقل ہو جانے پر ایسے شذدہ موعودہ کی اطلاع دیتے ہیں جو ان کے خیال میں ایک مصرعہ میں مرکوز Crystallise ہو سکتا تھا، لکھتے ہیں: "اب کی جوش پر کوئی نوٹ یا لیڈ نکلے تو بہترین عنوان پاکستان کی زبان سے یہ مصرعہ ہو سکتا ہے

ع  
تو برون در چہ کردی کہ درونِ خانہ آئی" ۱۹۵۵

کیا اس ایک مصرعے میں جوش کی پوری شخصیت نہیں سمٹ آتی؟ ان کی چند اور ایسی سرخیاں دیکھیے، "کٹے زبان تو خنجر کو مر جا کیے۔" "مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولیب" ،

۱۹۵۷ مکتوب ماجد بنام رئیس احمد جعفری، محررہ ۱۹ دسمبر ۱۹۵۵ء (غیر مطبوعہ)

”سارے گلے تمام ہوئے اک جواب میں“، ”اک کشمکش برقی و شہر دونوں طرف ہے“ دونوں کو اک ادا میں رضامند کر گئی“، ”ذکر حسین ذاکر حسین کی زبان سے“۔

بہر حال یادوں برس کی صحافیانہ خدمات ماجد کا وہ طفرے اتنی تازہ ہیں کہ تنہا یہی کوئی کلمہ اعزاز نہیں۔ یعنی نصف صدی کا قصبہ ہے دو چار برس کی بات نہیں چہ جائیکہ اس صحافت کے ذریعے سے نکر و فرزا نگلی، حکمت و دانش، سوز و سرور اور جذب و جنوں کی کتنی ہی نئی حکایتیں رقم کی جائیں۔

## عبدالماجد دریابادی کا اسلوبِ نثر

پچھلے ابواب میں ہم مولانا عبدالماجد دریابادی کی علمی، فلسفیانہ، دینی، تفسیری اور صحیفیانہ خدمات کا جائزہ لے چکے ہیں، لیکن یہ جائزہ اس وقت تک نامکمل رہے گا جب تک ماجد کی مختلف النوع تحریروں کے اسالیب کا جائزہ نہ لیا جائے۔ یہ جائزہ اس اعتبار سے بھی نہایت ضروری ہے کہ کسی بھی نثر پارے یا نظم پارے کی تاثیر میں جتنا حصہ مفہوم و مافیہ کا ہوتا ہے اتنا ہی اسلوب کا بھی بلکہ بعض اساتذہ ادب کے نزدیک مثلاً جاحظ کی نگاہ میں تو مضمون اور معنی عامی سے عامی کو بھی سوچا جاسکتا ہے، اصل کمال یہ ہے کہ اسے ایسے اسلوب میں ادا کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود کا حصہ بن جائے اور ہمارے دل میں ترزو ہو جائے۔ از دل خیزد و بر دل ریزد مع میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے۔ شعر دراصل میں وہی حسرت سُنتے ہی دل میں جو اتر جائیں، اسی قبیل کے اظہارات ہیں اور اسی حقیقت پر دلال ہیں۔ یہاں لفظ و معنی کی تقدیم و تاخیر یا اہمیت و غیر اہمیت کی بحث میں ہم نہیں پڑتے لیکن ہمارا خیال یہ ہے اصلاً لفظ و معنی میں نہ تقدیم ہے نہ تاخیر۔ ذہن میں کوئی خیال اور قلب میں کوئی کیفیت بھی بغیر لفظوں کا جامہ پہنے پیدا ہی نہیں ہو سکتی۔

جس طرح محسنِ کامل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ نام ہے کامل تناسب کا، (عربی میں ظلم کی تعریف یہ کی گئی ہے وضع الشئی فی غیر محلہ۔ گویا ہر شے اپنے مقام اور موقع ہی پر حسن پیدا کرتی ہے) یہی معاملہ الفاظ کے محل استعمال کا ہے۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی خاص باطنی کیفیت کے اظہار کے لیے کوئی خاص لفظ ہوتا ہے یا ایک ہی کیفیت کو قریب المعنی لفظ ادا کر سکتے ہیں۔ بعض ماہرین لسانیات کے خیال میں جس شے کو مرادف کہتے ہیں اس کا سرے سے کوئی وجود نہیں۔ ایک کیفیت کے لیے ایک ہی لفظ ہوتا ہے۔ واللہ پر مطابقتِ الفاظ و معانی کو فن پارے کی

اشیاء و مہارتِ اشیاء کے بارے میں ایک عمومی نقطہ نظر کا۔<sup>۱۵</sup>  
یوناننگ مزید لکھتا ہے کہ اسلوب زبان، فکر اور شخصیت کے مرکب کا نام ہے۔ بعض  
اسالیب تو محض زبان سے بنا لیے جاتے ہیں۔ غیر شستہ اور ناصاف زبان میں کبھی افکار  
لطیف کو پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اکثر غیر شستہ اور ناصاف خیالات، صفائی اور سہولت  
سے بیان کر دیے جاتے ہیں۔ ایسا اسلوب واضح طور پر غیر واضح ہوتا ہے۔

۱۵ "Such a style is clearly unclear"

جہاں تک اردو کے اسالیب بیان کا تعلق ہے اب تک ان میں خاصا تنوع پیدا  
ہو چکا ہے۔ قدیم دکنی ادب کا اسلوب و خمیر واضح طور پر مذہبی ہے۔<sup>۱۶</sup> دسویں صدی ہجری سے  
قبل کے اکثر کالمے مذہبی مباحث پر مبنی ہیں۔<sup>۱۷</sup>

نثرِ اردو کے اول دور کی کتابیں اکثر مباحثِ مذہبی پر مبنی ہیں۔<sup>۱۸</sup> اس لیے ان کی عبارتیں  
بھی مذہبی اصطلاحات سے مملو ہیں غالباً یہی وہ زمانہ ہے جب کہ ہماری زبان میں وہ کثیر التعداد  
الفاظ جو آج مذہب و تصوف کی اردو اصطلاحات سمجھے جاتے ہیں، بالکل پہلی مرتبہ استعمال  
کیے گئے۔۔۔ اگرچہ یہ اردو نثر کی بالکل پہلی کوششیں ہیں لیکن ان میں زبان ممکنہ حد تک سادہ  
اور صاف استعمال کی گئی ہے۔<sup>۱۹</sup>

دسویں صدی ہجری کے آخر کی قابل ذکر تصانیف مولانا باقر آگاہ کی ہیں جو زور کے  
خیال میں جدید اسالیب بیان اور قدیم طرزِ انشاء کی درمیانی کڑی ہیں۔ اب مذہب کے ساتھ  
ساتھ اخلاق و سیرت اور تاریخ کے متعلق خاص الفاظ اور اصطلاحات وافر مقدار میں استعمال  
ہونے لگے تھے اور عبارتیں مقفیٰ اور مستع نظر آتی ہیں۔<sup>۲۰</sup>

شمالی ہند میں نثر کا ارتقا دکن کے تقریباً چار سو سال بعد شروع ہوتا ہے اور اس ضمن

۱۵ بن یوناننگ: "The Importance of Living" ، ص ۳۲۵

۱۶ ایضاً \_\_\_\_\_ ، ص ۳۲۷

۱۷ محی الدین قادری زور: اردو کے اسالیب بیان، ص ۱

۱۸ حوالہ سابق، ص ۸، حوالہ سابق، ص ۱۲

میں نفسی کی کر بل کتھا ایک نہایت اہم کتاب کے طور پر شمار کی جاسکتی ہے۔ اسی صدی کے اوائل میں اردو نثر نے ایک توانا کروٹ فورٹ ولیم کالج کے قیام سے لی اور اردو میں قصہ نگاری نے سلاست، سادگی اور سہولتِ اظہار کا ایک بالکل نیا معیار قائم کر دیا۔ شاہ اسماعیل شہید کی تقدیہ الایمان اور سر سید کے نثری کارناموں نے اردو میں نہ صرف علمی و فکری سلاستِ اظہار کی طرح ڈالی بلکہ سائنٹفک طرزِ تحریر کے رواج میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ الفاظ و ادا کی سادگی کے ساتھ اب سر سید اور اُن کے رفقاء کے کار کے ہاں انگریزی اسالیب کی خواہ بالواسطہ سہی، کسی قدر پیروی کی جانے لگی۔ سر سید کی گھڑی عقیدت پرستی اور کسی قدر کھردر سے اسلوب کے مقابلہ میں حالی نے بھی اگرچہ سہل اسلوب اپنایا لیکن اس میں سید کا کھردرا پن نہ تھا۔ شبلی کا لاجپوتی قلم چوش و جذبے اور فعل و ادّاتش اسلوب کا آئینہ دار بنا۔ آزاد نے تمثیلی اسلوب کو اپنایا اور اس سادگی میں ترشے ہوئے بیروں کی چمک دمک پیدا کی اور نذیر احمد نے ذوقِ محاورہ بندی کے ہاتھوں مجبور ہونے کے باوجود زبانِ اردو کو ایک خالص علمی منہاج عطا کیا۔ "ان کی اعلیٰ درجہ کی عمر بیت کے ساتھ بے مثل قدرت، بیان، وسیع ذخیرہ الفاظ اور تصرفات جو جدتِ خیال اور نظریاتِ نکتہ بچیوں کے لحاظ سے صرف اس شخص کا حصہ ہیں اور پھر کی جان ہیں۔" سر سید کے گرد ستاروں کا یہ چھرمٹ ایسا تھا کہ اس کا ہر ستارہ اپنی جگہ آنتاب بدوش تھا۔ خصوصیت کے ساتھ حالی کے اسلوب کو تو اردو کا بنیادی اسلوب قرار دیا جاسکتا ہے جسے بعد میں مولوی عبدالحق اور ڈاکٹر عبدالحسین نے ایک نئی جہت عطا کی۔

کلاسیکیت کے خلاف جو شدید ردِ عمل پیدا ہوا اس نے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں اردو کو رومانویت کی تحریک سے روشناس کیا۔ بننے بنائے فکری سانچے، معاشرتی ضابطے، اقدار و افکار سب اس تحریک کی زد میں آگئے لیکن اہتمام کے بعد جتنی بڑی تعمیر کی ضرورت تھی وہ اس تحریک سے بن نہ پڑی۔ اس نے ایک ایسی غبار آمیز انفرادیت پرستی کو جنم دیا جس کے ڈانڈے مریضہ فردیت سے ملتے تھے۔ یہی وہ ماحول اور زمانہ تھا جس میں ماہد نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز کیا۔

سیاسی سطح پر یہ دُور ایک خاص ہیجان کا دُور تھا۔ تحریکِ خلافت اور ہوم رول کی تحریکیں زوروں پر تھیں۔ سول نافرمانی، کھد پویشی اور نمک سادی کا رواج پڑ رہا تھا۔ بدیسی حاکموں کے خلاف نفرت کا ایک لادا اُبل پڑتا تھا۔ فضائیں محمد علی جوہر، ظفر علی خاں اور ابوالکلام آزاد کی تو اناسیاسی اور دینی آوازیں گونج ادر ارتعاش پیدا کر رہی تھیں۔ آریہ سماجیوں کے مناظروں اور مشنریوں کی دریدہ دہنیوں میں اگرچہ کمی واقع ہو چکی تھی لیکن ابھی ان کے نقوش مٹ نہیں پائے تھے۔ ایسے ماحول میں خون کی حرارت اور قلب کی دھڑکن خود بخود تیز ہو جایا کرتی ہے۔ ماجد نے ذہنًا اس تحریک سے اثر بھی قبول کیا اور اس تحریک کا حصہ بھی بنے۔ ان کی شخصیت کی تعمیر میں شبلی کے بعد جوہر کی شخصیت اور ان کے اخبار کارنڈ کا بڑا حصہ ہے۔ جہاں ایک طرف اکبر کی حکیمانہ بصیرت نے ان میں متانت اور سچی توجہ پرستی پیدا کی وہیں جوہر کی صحبت نے ان میں ذہنگ مزاجی، حتی گوئی اور بے باکی کے جوہر بھر دیے۔

اس دُور میں لکھنؤ کی نگاہ (جیسا کہ اسیوں صدی کے ادوار میں) لفظ کے اکہرے پن سے آگے نہیں بڑھ رہی تھی۔ معنی (اور گرائی) کی جگہ لفظ نے ایک مجرد دیوتا کی شکل اختیار کر لی تھی اور معرکہ شروچکبست کی شکل میں بہت حد تک ایک لفظی قشر پرستی نے جنم لیا تھا۔ البتہ شرد کے تاریخی ناولوں نے ایک طرف ماجد کے دل میں اسلاف کی عظمت کا نقش پھیلایا تو دوسری طرف اودھ پنچ کی ظرافت نے جس میں کاٹ اور خشونت کے عنصر طے ہوتے تھے، ماجد کے مزاج میں ایک طرح کے مناظرانہ جوش اور خطیبانہ جذبے کو پروان چڑھایا تھا۔ ان تمام عناصر نے مل کر اس شخصیت کو جنم دیا جسے دُنیائے ادب و دین ماجد کے نام سے جانتی ہے اور جن کی اسی شخصیت سے متنوع اسالیب چھوٹے جن سے سوانح و سیرت، فلسفہ و نقیصہ، نقد و انشا اور تفسیر و تعبیر نے فیض پایا۔

کسی نقاد نے کہا ہے کہ اسلوب کی مثال تو انسانی جلد کی ہے کہ یہ بدن کے اندرونی نظام اور بافتوں کے لیے ایک حفاظتی جیکٹ کا کام بھی کرتی ہے اور انسانی جمال میں بھی اضافے کا بڑا سبب بنتی ہے اور جس طرح اس کے بغیر انسانی وجود قائم نہیں رہ سکتا، اسی طرح اسلوب کے بغیر اعلیٰ ادب یا فن پارے کا تصور ہی محال ہے۔ زبان، شخصیت

اور فکر کی جس تشبیت کا نام اسلوب ہے اس نے ماجد کے یہاں ایک ایسی منفرد اور متاثر کن شکل اختیار کی ہے کہ یہ ان کی بڑی پہچان بن گیا ہے۔ ان کی ہر تحریر پیکار پیکار کر اعلان کرتی ہے کہ مجھ پر ماجد کی قہر ثبت ہے۔ ان کے اسلوب کا حاکم ان کا جذبہ ہے جو کہیں تبلیغ کی شکل اختیار کرتا ہے، کہیں حکمت کی، کہیں انشاء کی اور کہیں طنز، طعن اور تشیع کی۔ کہیں گداز اور عبرت زائی کی اور کہیں خطبہ آرائی کی۔

ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب تھے اور ادیب بھی ایسے جن کا ایک اپنا منفرد اور ناقابل تقلید اسلوب تھا۔ انھوں نے ہر جگہ اس اسلوب کا جادو جگایا ہے۔ انشاءً ماجد (اور مقالات ماجد بھی) تو خیر ہے ہی انشاءً، ماجد نے "نشریات ماجد"، خطبات ماجد، سلطانِ ما محمد، محمد علی ذاق ڈائری کے چند ورق، "حکیم الامت، نقوش و تاثرات" کے علاوہ اپنے سفر ناموں (ڈھائی ہفتے پاکستان میں، سیاحت ماجدی) اور اپنی تفسیر ماجدی تک میں اپنے منفرد اسلوب کی جوت جگائی ہے۔ ان کے مکاتیب ان پر مستزاد ہیں جو اپنے ایجاز، اختصار اور اپنی رعایت لفظی کے اعتبار سے بطور مثال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ چونکہ ماجد کی شخصیت ایک مربوط اور گٹھی مومنی شخصیت تھی اور خانوں میں بٹی ہوئی نہیں تھی اس لیے ہر تحریر ان کے مزاج و میلانات کی آئینہ دار نظر آتی ہے۔ رشید احمد صدیقی نے درست لکھا ہے کہ اسلوب لکھنے والے کی شخصیت و انفرادیت کا اظہار ہوتا ہے اور یہ دونوں حیثیتیں غیر منقولہ رہی ہیں اور رہیں گی۔<sup>۱۷</sup>

کسی بھی لکھنے والے کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ وہ ابتداء ہی سے قاری کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے لے۔ اس سلسلے میں پہلا ضروری کام کسی مضمون یا تحریر کی سُرخی جملنے کا فن ہوتا ہے۔ ماجد کے اس فن کا تو ذرا اٹھ کر ذکر ہوگا، یہاں اتنی بات بہر حال قابلِ توجہ ہے کہ ماجد کی تحریروں کی نہ صرف سُرخیال جاذب ہوا کرتی تھیں بلکہ تحریر کی تمہید ہی سے وہ قاری کی توجہ کو اس قوت اور اثر سے اپنی جانب کھینچ لیتے تھے اور جس طرف چاہتے تھے لیے جلتے تھے۔ ماجد صرف عمل کی حد تک ہی تنویم سے واقف نہ تھے،

<sup>۱۷</sup> اردو نثر کا بنیادی اسلوب، مشمولہ تنقیدی مقالات (مرتبہ میرزا ادیب)، ص ۸۷



ان کا قلم بھی عمل تنویم کے فن سے پوری طرح آگاہ تھا۔ ذیل میں چند ایسے مقالات ملاحظہ ہوں۔  
یہ اقتباسات ان کی مختلف کتابوں سے لیے گئے ہیں جو اپنے اندر ایک خاص طرح کی ڈرامائی  
کشش رکھتے ہیں۔

”مہینہ یہی جولائی کا تھا۔ ہائے یہی مہینہ جس نے پندرہ سال بعد دل و جگر خون  
کر ڈالا۔ اور شروع، بالکل شروع کی کوئی تاریخ، عجیب نہیں کہ ۳ جون ہی کی شب ہو  
کہ سہارن پور شاہدرہ لائن کے قدیم اسٹیشن تھا نہ جھون پر تین مسافروں کا ایک مختصر سا  
بقالہ سہارن پور کی طرف سے کوئی دس ساڑھے دس بجے اُترا۔۔۔“ ۱۲۷

”میں کمرے کے اندر بیٹھا ہوا غور و انہماک کے ساتھ سر جھکائے ہوئے کچھ لکھنے  
لکھانے میں مشغول ہوں۔ اتنے میں ایک دوست لباس میں خوب عطر لگائے ہوئے، بہت  
آہستہ قدم رکھتے ہوئے بلی کی سی چاپ کے ساتھ کمرے میں داخل ہوتے ہیں۔ کچھ خوشبو سی  
معاً محسوس ہونے لگتی ہے۔ یہ تیزابھی نہیں ہوتی کہ خوشبو کس شے کی ہے اور آکھان سے  
ہی۔ ہئے لیکن نفس کو خوشبو بہر حال محسوس ہو رہی ہے۔ یہ مجھ کو خوشبو کا احساس جس کی  
ایک مثال ہے:“ ۱۲۸

”ہم راستے میں جا رہے ہیں کہ پیر میں ایک پتھر کی ٹھوکری لگی۔ ”پوٹ“ آئی۔ ”درد و  
”اذیت“ محسوس ہوئی۔ پتھر بدستور اپنی جگہ جوں کا توں رہا۔ وہ نہ کراہا نہ اُس نے آہ کی۔  
ہو نہ ہو پتھر اور ہماری بناوٹ میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے۔“ ۱۲۹

”آج سے کوئی پچیس سال ادھر کی بات ہے۔ السلال، اُفقِ کُلکتہ سے نیا نیا طلوع  
ہوا تھا اور ملک کی ساری فضا ابوالکلامی ادب و انشاء کے غنفلہ سے گونج رہی تھی کہ ایک  
روز اس کے کسی مقالہ کے ذیل میں یہ شعر نظر سے گزرا

سے تغزیرِ جرمِ عشق ہے بے طغیٰ غلب  
پڑھتے ہی طبیعت بے چین ہو گئی۔ غطف لے کر خدا جلنے کتنی بار پڑھا۔ درج صرف شعر تھا،

۱۲۷ حکیم الامت، نقوش و تاثرات (طبع ثانی) ص ۱۱

۱۲۸ ہم آپ، ص ۳۰ ۱۲۹ ہم آپ، ص ۱۸

شاعر کا نام نہ تھا۔ دل نے کہا اور اس کسے میں تامل و تذبذب کی کوئی ضرورت نہ سمجھی کہ شعر غالب کا ہے۔ دیوان غالب میں پڑھنا یاد اگر نہیں پڑتا نہ سہی۔<sup>۱۷</sup>

” لکھنؤ ہے اور واجد علی شاہ جانِ عالم کا لکھنؤ، زمانہ یہی اسیسویں صدی عیسوی کے وسط کا آج سے کوئی پچھتر سال قبل، ہر سب پر گل کا افسانہ، ہر زبان پر بلیبل کا ترانہ، ہر سر میں عشق کا سودا، ہر سینہ میں جوشِ تمنا، ہر شام میلوں ٹھیلوں کا ہجوم، ہر رات گانے بجانے کی دُصوم، یہاں رہس کا جلسہ وہاں اندر بھائی پر یوں کا پرا۔ ادھر زبان پر ضلعِ جگت اور پھبتیاں ادھر گلے سے تانیں اور ہاتھوں سے تالیاں، گلے لگی جنتِ نگاہ و فردوسِ گوش، چتہ چتہ و امان یا فغان و کفِ گلِ فروش۔ بڑے بڑے متین اور ثقہ گوئیوں اور سازندوں کے سنگیت میں، لپٹے لپٹے مہذب اور مقطع بھانڈوں اور ڈھاریوں کی صحبت میں، سفید پوشوں کے دامنِ عبیر اور گنگال کی پچکاریوں سے لالوں لال، مجھے اور عمدے والے پشواؤں کی گردش پر شمار۔<sup>۱۸</sup>

” سکندر اعظم اپنے زمانہ کا پُر ہیبت و جبروت بادشاہ ہے۔ قرب و جوار کے علاقے سر کر کے نظر اور اٹھا تا ہے اور چشمِ زدن میں ایران، افغانستان اور شمالی ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہیں۔ کامیابیوں اور فتح مندلیوں کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ اپنے وطن واپس ہوتا ہے۔ راستہ میں تپ آتی ہے۔ ایک سے ایک بڑھ کر اٹھائے حاذقین، ہم رکاب ہیں لیکن چند ہی روز میں دنیا کو نظر آجاتا ہے کہ جس قوت نے ایک عالم کو تہ و بالا کر رکھا تھا بالآخر موت سے وہ خود مستحضر ہو کر رہی اور دنیا جسے قوی ترین، سستی تسلیم کر رہی تھی، اسے اپنے سے قوی تر حریف مل گیا جس کے سامنے تمام اقبالِ پیمائیاں، ساری کشور کشائیاں، ساری حوصلہ مندیاں بیچ ہو کر رہیں۔<sup>۱۹</sup>

مندرجہ بالا تمام اقتباسات ماجد کی مختلف کتابوں میں شامل مضامین کی تمیذوں سے لیے گئے ہیں۔ ان تمیذوں سے بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ذریعے ماجد کس طرح فوراً قاری کی جلبِ توجہ میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے کوئی منجھا ہوا داستان گو

<sup>۱۷</sup> انشائے ماجد (جلد دوم) ص ۶۳      <sup>۱۸</sup> مقالاتِ ماجد (طبع دوم) ص ۱۳۱

<sup>۱۹</sup> میادِ فلسفہ (بار دوم) ص ۱۰۴

سامعین کے حلقے میں گھرا انھیں دھیر سے دھیر سے ایک دلچسپ کہانی سنتے کا آغاز ہوا ہے۔ ماجد کی جن کتابوں سے یہ اقتباس دیے گئے ہیں ان میں ایک نفسیات کی ہے، ایک فلسفہ کی، دو ادب و انشاء کی اور سب سے پہلے اقتباس والی مقالوی صاحب کی سوانح پر مبنی حکیم الامت۔ بظاہر اتنے متنوع بلکہ متعارض موضوعات پر فنکارانہ چابکدستی سے دلچسپ اور دلکش تمیید باندھنا اور ان میں ڈرامے کا سارنگ بھر دینا ماجد کی جھلک کرشمہ سازی کی ادنیٰ اجنبش کا اعجاز ہے۔

جس طرح ماجد اپنے مضامین کے آغاز ہی سے دلچسپی کے جملہ عناصر کو ایک آدھ پیرے میں مرکب کر کے قاری کی توجہ اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں اسی طرح ان کے مضامین کا اختتام یہی انتہا درجے کی کشش کا حامل ہوا کرتا تھا۔ اس میں عام طور پر الوداع کے مناظر کی پیش کش ہوتی تھی اور ماجد اپنے مضمون کے مرکزی بیرونی یا فن پارے کے خالق سے مخاطب ہو کر ان کو خراج عقیدت پیش کیا کرتے تھے۔ ان الوداعی کلمات میں ویسی ہی کشش اور ویسا ہی گداز ہوتا تھا جیسا پکھڑنے والوں کے دلوں میں بالعموم ہوتا ہے۔ ماجد چونکہ نفسیات کے عالم بھی تھے اور نفسیاتی بصیرت سے بھی انھیں بہرہ وافر ملا تھا اس لیے وہ جانتے تھے کہ کسی تحریر میں جاندار تمیید کی طرح یادگار اختتام کی کیا معنویت ہوتی ہے۔ ایسے چند اقتباسات بھی ملاحظہ کریں۔ یہ اقتباسات بھی ان کی مختلف اوقات میں لکھی گئی مختلف کتابوں سے لیے گئے ہیں،

”مشرق کے بدنام سخن گو اردو کے بدنام شاعر رخصت! تو درد بھر ادل رکھتا تھا۔ تیری یاد بھی درد والوں کے دلوں میں زندہ رہے گی۔ تو نے موت کو یاد رکھا۔ تیرے نام پر بھی موت نہ آنے پائے گی۔ تو نے غفلتوں اور سرمستیوں کی داستان کو خوب پھیلا یا شاید کسی رحمتِ بے حساب پر ٹیکہ کر کے لیکن انہی غفلتوں اور سرمستیوں کو موت و انجام کی یاد دلا دلا کر بھی خوب رُلایا، کسی کی عظمت بے پایاں کا خوف کر کے عجیب کیا کہ خدا نے آمرزگار، اس عالم کا ستار اور اس عالم کا غفار تیری خطاؤں اور لغزشوں کو اپنے دامنِ عفو و مغفرت کے سایہ میں لے لے لے۔“ ۱۹

”اللہ کی بے شمار رحمتیں ہوں اس انشاء پر دروازے کے قلم پر جس نے یوں گدا گدا گدا گدا کر لیا۔ کتنے بگڑھے ہوئے گھرانہی تحریروں سے سدھرے ہوں گے اور ظلمت کدوں میں انسانیت اور خدا ترسی کی شعاعیں انہی روزنوں سے پہنچی ہوں گی اور افسانہ نویس کے اجر بے حساب کا حساب اور مزد بے اندازہ کا اندازہ کون کر سکتا ہے؟“ ۱۵

”رحمت ہوان کی روح پاک پر۔ بزم سخن میں امیرین کر رہے اور اقلیم تصوف و معرفت میں خسرو بن کر چکے۔ زبان پر وہ قدرت کہ ایران کے اہل زبان ان کی فارسیت کے قائل اور سلوک و فقر میں وہ مرتبہ کہ جو تذکرہ مصوفیہ و سالکین ان کے نام نامی سے خالی وہ خود ناقص و ناقص۔“ ۱۶

ماجد کے اسلوب کا ایک خاص وصف اس کی عبرت آگینی اور عبرت آفرینی تھا۔ مسلم تہذیب میں عبرت آموزی و عبرت آفرینی کی اہمیت واضح ہے۔ حضور اکرمؐ اپنے صحابہ سے ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ قبروں کی زیارت کیا کرو۔ خود جنت البقیع میں جایا کرتے تھے اور درگاہ کے لیے دعائیں مانگا کرتے تھے۔ مسلم پلجر میں اسی عبرت آموزی و عبرت اندوزی نے ایک خاص توازن پیدا کیا تھا چنانچہ ماجد بھی اپنے قلم سے ان مناظر کو پیش کرتے ہیں، رقت آفرینی سے قاری کے قلب میں گداز کی ایک تازہ کیفیت پیدا کر دیتے ہیں اور لفظوں سے ایک اعلیٰ محاکاتی منظر نامہ تخلیق کر دیتے ہیں؛

”موت کے تصور سے اچھے اچھے دلیر اور سورما لڑ اٹھتے ہیں۔ یہ تو بے چاری ایک پردہ نشین لڑکی ہی تھی۔ کم سن و نادان۔ یہ وصیتیں کرتے وقت اس کے جسم نازک کے اندر قلب نازک کی کیا حالت ہوگی؟ آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی ہے۔ دل کا ہول بڑھتا جاتا ہے۔ چہرہ پر ایک رنگ آتا ہے ایک جاتا ہے۔ کلیجہ میں پٹکے لگے ہوتے ہیں۔ زبان لڑکھڑاہی ہے آواز تھرتھرا رہی ہے۔ الفاظ پورے ادا نہیں ہو پاتے۔ پھر بھی تقدیر پر صبر کر کے طبیعت کو سنبھالتی جاتی ہے۔ آنسو پونچھتی جاتی ہے اور کستی جاتی ہے۔۔۔“ ۱۷

۱۵ انشاءے ماجد (حصہ دوم)، ص ۱۵۰

۱۶ نشریات ماجد (حصہ اول)، ص ۱۴۴

۱۷ مقالات ماجد (بار دوم)، ص ۱۴۶

”سہیلیاں زیوروں سے لدی ہوئی ہیں، کس شوق سے کس چاؤ سے ایک دوسرے کو اپنے زیور دکھائے جا رہے ہیں۔ ہاتھوں میں مندیاں رچی ہوئی ہیں۔ پھولوں کے گھنے سر اور گلے کو زینت بنائے ہوئے ہیں۔ نازک نازک پنڈے عطر کی خوشبوؤں سے منک رہے ہیں۔ کہیں ذکر میاں کی چاہ پیار کا ہو رہا ہے، کہیں تذکرے سسرال کی ناز برداریوں کے ہو رہے ہیں، کہیں کسی پر فقرے کے جا رہے ہیں۔ تعقہوں کا نعل ہے۔ رنگ ریاں منائی جا رہی ہیں۔ ادھر ایک بے چاری اللہ کی بندگی ایسی ہے جس کے ہاتھ بھی ننگے اور کان بھی۔ اس کا قلب اُمنگوں سے، حوصلوں سے ولولوں سے خالی بنایا گیا ہے۔ کیا اس کو کھیاری کا جی نہیں چاہتا کہ کوئی اس کا بھی ناز بردار ہوتا؟ یہ بگڑتی اور کوئی مناتا۔ یہ فرمائشیں کرتی اور کوئی دل و جان سے اُنھیں پوری کر کر کے دیتا۔ روتی جاتی ہے اور کتنی جاتی ہے۔۔۔“ ۲۳

”قیدی جب جیل سے چھوٹے ہیں تو سیدھے اپنے گھر کی راہ لیتے ہیں۔ محمد علی غریب کا گھرا ب تھا کہاں؟ رام پور وطن تھا۔ وہاں ان کی پختہ حویلیاں تھیں۔ وہاں ان کا بچپن گزرا تھا، لڑکپن گزرا تھا۔ جوانی کا ایک حصہ گزرا تھا۔ گھر کے صحن میں یہ دوڑے تھے، کھیلے گودے تھے۔ رام پور کے چپے چپے سے، گلی گلی سے محمد علی کا دل اٹکا ہوا تھا۔ اب وہاں قدم رکھنے کی بھی اجازت نہ تھی۔“ ۲۴

”مدت ہوئی ایک بار امام ربانی مولانا رشید احمد گنگوہی کے مزار کی زیارت ہوئی تھی۔ بس کہنا چاہیے کہ وہی نقشہ میاں بھی ہو ہو موجود، وہی سوزش وہی شورش، وہی سکینت، وہی ٹھنڈک، وہی ہیبت وہی جلال، وہی انس وہی جمال۔۔۔ جی میں آیا کہ مٹی اٹھا کر آنکھوں سے لگائیے۔ عقل نے کچھ اور ہی سمجھایا۔ روتی ہوئی آنکھوں اور روتے ہوئے دل کے ساتھ سلام و رخصت عرض کیا اور اپنے کو خانقاہ تک پہنچایا۔ خانقاہ! آہ وہ روح بے جسد وہ مکان بے کین وہ انگشتری بے نگین! مدرسہ چل رہا تھا لیکن سہ درسی خاموش ویران۔ کبھی ہوئی شمع، ایک ہو کا عالم۔ سنائے کا مقام، نہ درسی نہ جامع، نہ مکیدہ نہ مستاد،

۲۳ اٹھائے ماجد (حصہ دوم)، ص ۸۶

۲۴ محمد علی ذاتی ڈائری کے چند ورق (حصہ اول) ص ۱۳۹

ڈسک نہ قلمدان - یاد ایک ایک چیز کی آتی رہی --- یوں آتا ہوتا تھا، یوں بیٹھتا ہوتا تھا۔  
کیا کیا سننے میں کیا کیا دیکھنے میں آتا تھا۔ آہ تو کیا تیرا یہ بندہ بھی فانی تھا۔ ۷۵

”مقبرہ جمالیگر کا ذکر ابھی پانچ سطر میں اوپر آیا ہے۔ تاثر کے لیے یہ مرقع عبرت بھی  
کچھ کم نہ تھا۔ آج یہاں فاتحہ پڑھنے کے لیے متنفس آتے ہیں۔۔۔ لیکن چشم تصور کے سامنے  
فداوہ وقت لائیے جب آج سے چار صدی قبل اس شہنشاہ ہند کا انتقال ہوا ہوگا۔ ”ظلی سبحانی“  
کے اٹھ جانے کی خبر سے رعایا کے دل پر کیا گزری ہوگی؟ وہ دن کیسا کٹا ہوگا۔ بادشاہ کی تجریر و  
تکلفین و تدفین کا منظر کتنا موثر ہوگا۔ جنازہ کا جلوس کس شان سے اٹھا ہوگا؟ مناہجنازہ کس  
نئے پڑھائی ہوگی۔ جس جگہ آج مقبرہ ہے اُس وقت یہاں کون رہ رہا ہوگا۔۔۔ جن لوگوں میں بادشاہ  
پرستی بطور ایک دینی عقیدہ کے رچی ہوئی تھی ان سے بادشاہ کے لیے قبر کیونکر کھدی ہوگی؟ ۷۶  
”اب کی ایسا ہوا کہ بمبئی کے ایک انسانی نیشن ایبل حلقہ مالا بارمل سے گزرتے ہوئے  
جنگھاتی کوٹھیوں کے درمیان ایک ویرانہ پر گزر رہا۔ ایک چھوٹا سا منگڑا زمین کا ایسا نظر پڑا  
جس پر کبھی کوئی عمارت رہی ہوگی۔ رہا ہرنے بتایا کہ یہ جھیرہ ہاؤس تھا۔۔۔ مکان کیا پر رونق ،  
دلکش اور سماجیایا ہوگا اور اپنے اس انجام سے بالکل بے خبر۔ ابھی تصور کو اس تذکرہ و فکر سے  
فراغت نہیں ہوئی تھی کہ ایک دوہرا پلاٹ بہت بڑا نظر کے سامنے آ گیا۔ سر تا پا کھنڈر۔ ملبہ  
پر ملبہ اور رہا ہرنے جو بتایا اسے سننے کے لیے دل کسی طرح تیار نہ تھا۔ ہاتھ غیب کی بجائے  
رہبر کی زبان سے نکلا ”نظام حیدر آباد کا محل تھا۔“

بولی عبرت کہ ہوش میں آؤ اسے حریصان مال و شوکت و جاہ

مٹ گیا نقشِ حامد و محمود رہ گیا لا الہ الا اللہ “ ۷۷

”موت کے کچھ دیر بعد ہاتھ چھوکر میں نے دیکھے۔ انگلیاں اب تک نرم تھیں۔ یہ وہی ہاتھ  
ہیں جو داد و ہش میں کیسے کھلے ہوئے تھے اور عبادت کے وقت کیسے بندھے رہتے تھے۔

۷۵ حکیم الامت ، نقوش و تاثرات (بار دوم) ص ۵۹

۷۶ ڈھائی ہفتے پاکستان میں یا مبارک سفر (بار دوم) ص ۲۹

۷۷ سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر، ص ۲۸، ۲۹

زرمزم میں ڈوبا ہوا کفن اسی گھردی کے انتظار میں ۲۹ برس سے ساتھ ساتھ پھرتا رہا تھا۔  
آج کام آیا۔ ۱۲۷

”کھلے میدان میں جب کبھی غروب آفتاب کا منظر دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے دل ہمیشہ اس سے متاثر ہوا ہے۔ رفیقہ زندگی ہی کے آخری لمحات حیات کا نقشہ نگاہوں کے سامنے کر دیا ہے۔ ۱۲۸

”ساری رات عذری، جس طرح گزری، فصل وغیرہ کا انتظام صبح شروع ہوا جب تختہ پر لٹایا اور سب کچھ اُتاریے گئے تو آنکھوں نے اس جسم کا نظارہ کیا جو سوکھ کر فحش بڑیوں کا ڈھانچا رہ گیا تھا اور زبان اپنے کو نہ روک سکی۔ پکار کر آنسوؤں سے بھیگی آواز میں کہا کہ یہ وہی چہرہ ہے جو ابھی کل تک ساری قوتیں، ساری توانائیاں ایک میری خوشنودی کے لیے وقف کیے ہوئے تھا۔۔۔ یہ ہاتھ وہ ہیں جو چوبیس گھنٹے میری ہی خدمت کے لیے وقف رہتے تھے۔ ان میں بچپن میں خدا معلوم کتنی بار قچیاں پڑی ہوں گی۔۔۔ اور یہ سوکھی ہوئی ناگیں اور پنڈلیاں اور متدہم پیر خدا معلوم کتنی بار میری وجہ سے دوڑے ہوں گے، جھکے ہوں گے۔ ۱۲۹

”مزار کی پانہنی ایک نیم کا درخت ہے۔ ہر سال اپنے موسم پر نئے پھول لاتا ہے۔ نئے سرے سے سرسبز و شاداب ہو جاتا ہے۔ اب کی بھی اس وقت اس پر بہا رہے۔ ابھی کل تک کیا سوکھا سا کھابے رونق ٹھونٹھ ایسا کھڑا تھا۔ آج کیا گلزار ہے۔ کیا نمک دے رہا ہے۔ نرم نرم، ملکی، ملکی ہری پتیاں کیسی آنکھوں میں کھبی جا رہی ہیں۔ سفید سفید پھول کیسے خوشنما کھلے ہوئے ہیں جیسے مردے میں جان پڑ گئی۔ اللہ اللہ درخت کے لیے یہ سرفرازیاں اور انسان کی قسمت میں عذری، بہاروں پر بہاریں گزرتی جائیں گی اور یہاں دیدوشید کی حسرتیں، حسرتیں ہی بنی رہیں گی۔

۱۲۷ بہ ہر بہار گل از زیر گل بر آرد سر      گلے برقت کہ ناید بہ صد بہار دگر ۱۲۸

۱۲۷ دقیاتِ ماجدی، ص ۱۵      ۱۲۸ حوالہ سابق، ص ۳۰

۱۲۹ حوالہ سابق، ص ۴۷

۱۳۰ صدقِ جدید، ستمبر ۱۹۷۹ء، ص ۱

”ہاں تو سن اسے لڑکی! آج جو تو باپ اور چچا کے ہاتھوں اپنی آزادی کو قید میں تبدیل ہوتے دیکھ رہی ہے اور اپنا گھر اجاڑ کر دوسرے کا گھر آباد کرنے جا رہی ہے۔ یہ صبح بے کہ بے فکری کی جو نیندیں اب تک سوئی وہ آج ختم ہو رہی ہے۔ بے گھر اس گھر سے ہو رہی ہے جسے آنکھ کھول کر اپنا گھر گھماتا، چھوٹ رہے ہیں وہ درو دیوار جہاں پیدا ہوئی، پٹی بڑھی۔ الگ ہو رہا ہے وہ مکان جہاں عمر کی اتنی منزلیں گزریں، ہنس ہنس کر اور کھیل کھیل کر، جدا ہو رہا ہے وہ گھر وندا جسے گرمیوں کی چھاؤں اور جاڑوں کی دھوپ میں سیکڑوں بار سجایا سنوارا، جہاں بیٹھ بیٹھ کر بارہا اپنی نظروں اور گدوں کو مانگا اور میا با۔ پرایا ہو رہا ہے وہ صحن جس میں مدتوں دوڑی، کھیلی، گری۔۔۔ بے دنا نکل رہے ہیں وہ دالان جن میں بارہا ضدیں کیں، روٹی پھلی۔“ ۳۲

ابھی اوپر جو متعدد اقتباسات نقل ہوئے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اجداد کی شخصیت میں گداز اور گریہ کا عنصر کس قدر غالب تھا۔ ان اقتباسات میں کہیں تو بیوہ کو اس کی دردناک بد حالی میں دکھایا گیا ہے اور اس کے سچے جذبات کی تصویر کاغذ پر کھینچ کر رکھ دی ہے، کہیں ”زہر عشق“ کی بیرون کی زہر خواری کے بعد کے دردناک وصیت نامے کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ کہیں محمد علی جوہر کی اس بے خانگی کا نقشہ کھینچا گیا ہے کہ کس طرح رام پور کے دروازے ان پر بند کر دیے گئے تھے، کہیں اشرف علی تھانوی کے مرقد پر حاضری کے بعد کے تاثرات اور خانقاہ اشرفیہ کی بے رونقی کا منظر کھینچا گیا ہے۔ کہیں مقبرہ جہانگیر کی زیارت کے بعد چشم تصور سے شہنشاہ ہند کی موت اور اس پر شاہ کو نفل سبحانی ماننے والوں کے متوقع رد عمل کی نقشہ آرائی کی گئی ہے، کہیں مالابار ہل کے بعض کھنڈر پکار پکار کر اپنے مالکان یعنی جنجیرہ خاندان اور نظام حیدرآباد کی بے بنیادی کا اعلان کرتے دکھائے گئے ہیں، اس حالت میں کہ گویا ع یوم نوبت می زندہ برگنبد افراسیاب۔ کہیں اپنے ملازم محب علی کی موت پر اس کے بیچتر سے عبرت آموزی کا سامان پیدا کیا گیا ہے اور کہیں اپنی والدہ ماجدہ اور اپنی زوجہ (پورھی بیوی) ۳۳

۳۳ خطباتِ ماجد، ص ۱۰

۳۴ اس نام سے ماجد نے اپنی شریک حیات کی وفات پر جو شذرہ لکھا تھا وہ وینا کی ادب میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔



کو یاد کر کر کے سلمان صد جراحاتِ دل کیا گیا ہے۔ ان تمام مناظر میں ماجد کے سوگوار قلم نے اتنی رقتِ آفریں تصویریں کھینچی ہیں کہ انہیں "مصوٰبِ غم" کا لقب دیا جاسکتا ہے۔ اس میں اولیت کا شرف بے شک راشد الخیری ہی کو حاصل رہے۔ ماجد کی "وہیاتِ ماجدی" بالخصوص اردو کے رثائی ادب میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔

اس تمام عبرتِ اندوزی میں ماجد کا طریقِ کار ایک ماہرِ فن کا رہا ہے۔ اس میں جمال وہ ایک خاص منظر کو دیکھ کر یا خاص واقعہ سے متاثر ہو کر ماضی کی یاد آفرینی کرتے ہیں وہیں بعض اوقات بیک وقت دو ایسے مناظر کا تقابل کر کے متاثر آفرینی کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں مثلاً شادی کی ہنگامہ آرائی میں نوجوان لڑکیوں کی شوخیوں، شرارتوں اور صحرا جیسی وسیع امنگوں کے مقابل میں بیوہ کے اتھاہ جذبات کی نمائندگی، یا مالابارہل کی تیز اور پختہ صیادینے والی روشنیوں کے درمیان کھنڈروں کی نقشہ کشی جو ماجد کو ایوانِ مدائن کی طرح آئینہٴ عبرت بننے نظر آتے ہیں یا مرد و مدفن کو دیکھ کر چشمِ تصور میں وفات پانے والے کی زندگی میں ہنگامہ خیز طبیعت کا ذکر کر کے غم کی گھمبیر تاپیدا کرتا۔ تعرت بالاضداد کا یہ طریقِ کار ایک منجھے ہوئے قلم کار ہی سے ممکن تھا۔ پھر ماجد کی شخصیت کی تموں میں غم اور گداز اس شدت سے نفوذ کر چکا تھا کہ ان کو نمم بن نویرہ کی طرح ہر شخص کی قبر اپنے جھان کی قبر نظر آتی تھی۔ اسی طرح اگر وہ خطباتِ ماجد میں اپنی بیٹیوں کی شادی کی منظر کشی کر کے مزن آفرینی کرتے ہیں تو اس لیے کہ یہ ایک فطری جذبہ ہے جس سے مفر نہیں۔ وہ اس رخصتی کو مجازاً اس دُنیا سے حقیقی رخصتی کا ایک چھوٹے پیمانے پر مظہر خیال کرتے ہیں۔

اتھاہ اور بسیدہ دردناک جذبات کو زبان دینے کے لیے ماجد نے موزوں ترین الفاظ کا انتخاب کیا ہے۔ کہیں مترادفات کا استعمال کر کے تاثیرِ کلام میں اضافہ کیا ہے، کہیں محاکات کے ذریعے، کہیں صنعتِ تضاد کے ذریعے اور کہیں یاد آفرینی کے ذریعے۔ تضاد کے ذریعے متاثر آفرینی ہمارے اکابر مرثیہ نگاروں کا خاص وصف رہا ہے مثلاً مناظرِ فطرت کا بیان اور اس پس منظر میں شہادتِ امام کا بیان۔ اصل میں صحیح عرفانِ اضداد ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ گوئے چٹے آدمی کا دودھیانہ پن کسی زندگی کے مقابل میں جس شدت سے ابھرتا ہے، دوسری صورت میں

ممکن ہی نہیں۔ پھر اس تاثر آفرینی کے لیے ماجد نے تحفا طیبی لہجہ کے علاوہ استغنا میہ لہجہ بھی کہیں کہیں اختیار کیا ہے جس کی بنا پر ان کے بیان میں بجلی کی سی تڑپ پیدا ہو گئی ہے۔ وہ تصدق احمد خاں شردانی کی موت پر لکھتے ہیں، ”مرنے والا مچکا۔ سینے والے اپنے دل پر ہاتھ رکھ کر بتائیں کتنے ایسے ہیں جو ایسے امتحانوں میں ثابت قدم نکلیں گے۔۔۔ کیا اس غریب کی قسمت میں یونہی دن کاٹنے تھے اور یونہی ساری عمر بسر کر دینی تھی؟“ ۳۴

کلام میں تاثیر پیدا کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ اپنی گفتگو، خطابت یا تحریر میں موزوں تلمیحات کا استعمال کیا جائے۔ ماجد نے اس طریق کار کو بھی بڑی کامیابی سے مستعد جگہ برتنا ہے چنانچہ جوہر کے مرثیہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں: یہ دستور بھی شروع ہی سے قائم ہے کہ جس نے ذرا سا بھی دعوائے محبت کیا اس کا امتحان بھی ہو کر رہا۔ کسی کو سولی پر چڑھنا پڑا۔ کسی کو آر سے سے جروا دیا گیا۔ کسی کو دہکتی آگ میں کودنا پڑا۔ کسی سے اولاد کی قربانی مانگی گئی۔ کسی کے خاک اور خون میں تڑپنے کا تماشہ دکھا گیا۔“ ۳۵

ماجد نے اپنے جس قلم سے نہایت موثر اور عبرت انگیز مرقعے پیش کیے ہیں وہی قلم شگفتہ نگاری پر بھی پوری طرح قادر تھا۔ ماجد کے اسلوب کا کمال یہ ہے کہ وہ جس موضوع پر بھی لکھتے تھے اس کے لیے مناسب اور موزوں پیرایہ اظہار بھی اختیار کرتے تھے مثلاً فلسفہ و نفسیات جیسے نسبتاً ادق موضوعات پر لکھتے ہوئے انھوں نے خالص علمی انداز اختیار کیا ہے۔ اسی طرح تاریخ اخلاقِ یورپ، تاریخ تمدن اور پیام امن جیسی کتب کا اردو ترجمہ کرتے ہوئے انھوں نے اصل مصنفین کے دوش بدوش چلنے کی کامیاب کوشش کی ہے اور اگر ملخص ترجمہ کیا ہے تو اس میں بھی مصنف کے موقف کی روح منتقل کر دی ہے۔ ہم جو مکہ ماجد کے تراجم اور ترجمے کے اسلوب پر باب سوم میں مفصل بحث کر آئے ہیں اس لیے اس بحث کو نظر انداز کرتے ہوئے ماجد کے اسلوبِ تحریر کے شگفتہ اور جمالی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ شگفتہ نگاری اگرچہ ماجد کی طنزیات کے مقابلے میں مقداری اعتبار سے کم

۳۴ فروغِ اردو عبدالمجید بادی نمبر اگست تا اکتوبر ۱۹۶۱ء، ص ۲۰۹

۳۵ ذبیاتِ ماجدی، ص ۱۱

ہے لیکن معیار کے اعتبار سے اتنی ہی قابل تو قبہ ہے جتنی ان کی طنز نگاری (ان کی طنز نگاری کا جائزہ آگے آتا ہے)۔ اس ضمن میں ان کے انشائیے، معاصرین کے خاکے اور سیاحتی ماجدی کے بہت قلیل حصے بطور مثال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ان میں ان کا مشہور خطبہ خیر مقدم لکھنؤ کی زبان سے (۳۰ نومبر ۱۹۷۲ء) بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ ان کی طنز نگاری ہو یا شگفتہ نگاری دونوں ان کے اخلاقی نقطہ نظر کے تابع ہیں۔

ماجد کی شگفتہ نگاری کے جوہر ان کے انشائیوں اور معاصرین کے خاکوں میں بڑی خوبی سے کھلے ہیں۔ انشائیوں میں اکتی، جانتکھیا، ریل کا سفر، ایک مثالی اسٹراٹجک خصوصیت سے اس قابل ہیں کہ انہیں کامیاب انشائیوں کی صف میں جگہ دی جاسکتے۔ جب ہند سرکار نے اپنے ایک اعلان میں یکم جنوری ۱۹۵۴ء سے اکتی کو بطور قانونی سکتہ ختم کر دینے کا اعلان کیا تو ماجد نے "اکتی" کے نام سے ایک دلچسپ انشائیہ لکھا جس میں اپنے ماضی کی دلچسپ یادوں کو بھی آواز دی اور اپنے مخصوص اسلوب میں حکیمانہ نکتہ طرازی بھی کی۔ "دینا کی ہر چیز کی طرح سکوں کی بھی ایک عمر ہوتی ہے۔ دینار، درہم، تنکہ، فلوس، دھیلی، پاؤں کو آج کون جانتا ہے اور آنہ اور پائی اور ادھتا اور دونی اور پیسے اور گنڈا اور دھیلہ اور کوڑی تو ہمارے آپ کے سامنے ہی مردہ ہوئے ہیں۔"

اکتی کا شمار کوئی بہت پرانے سکوں میں نہیں بلکہ زیادہ عمر کے لوگوں کو تو امبی اس کا اجرا یاد ہوگا۔ ۱۹۰۷ء ہی سے تو چھلی تھی (لارڈ کرزن نے رفاہ خلق کے خیال سے اس کے اجرا کی تحریک ۱۹۰۶ء میں کی تھی)۔ پہلے کوڑی اور بعد کو دھیلے کا دور ختم ہونے کے بعد اب غریب غریب بلکہ متوسط الحال لوگوں کا بھی سب سے زیادہ محبوب اور مرغوب، کار آمد اور چلتا ہوا سکتہ یہی تھا اور کتنی خوش گوار یادیں بچپن سے لے کر اب تک کی نکل کے اس چھوٹے سے سکتہ سے وابستہ ہیں۔ ایک آنہ کی مونگ پھلی سے جیب کیسے بھر جاتی تھی، ایک آنہ کی مٹھائی اتنی مل جاتی تھی کہ کئی کئی حصے اس میں لگ جاتے تھے۔ ایک پلیٹ فارم ٹکٹ ایک آنہ کا۔ اجارہ کار چھ ایک آنہ میں۔ ریلوے ٹائم ٹیبل ایک آنہ میں۔ قلی کی مزدوری ایک آنہ میں۔ یکے کا کر ایہ ایک آنہ۔ غرض ہما شما کا حاجت روا ایک آنہ۔"

”اشرفی اور ساورن اور گنی جس طرح دیکھتے دیکھتے عقنقا ہو گئیں، اسی منزل کی طرف اتنی بھی چلی اور چند روز بعد اس کا نام ہی سکوں کی تاریخ میں رہ جائے گا اور شکل شاید عجائب خانوں ہی کے اندر نظر پڑے۔“

”غم اس کے جانے کا نہ کیجیے۔ جو چیز آتی ہے جانے ہی کے لیے تو آتی ہے خواہ جلد خواہ بدیر۔ سوچیں یہ کہ بے شمار اکتیاں جو آپ کے ہاتھ سے نکلیں کس مذہب میں اٹھیں؟ موق خیر پر یا اس کے برعکس۔۔۔۔۔ تلافی و تدارک کا موق تو انسان کی آخری سانس تک باقی رہتا ہے۔ لہذا ماجد کی یہ شگفتہ نگاری اس کے خاکوں میں بھی بدرجہا تم نظر آتی ہے جس طرح معاصرین میں ان کا بہترین خاکہ مولانا شوکت علی پر ہے، اسی طرح دیہات و قصبات کا ایک عالم کردار جراح ہے جو ایک مخصوص type ہوتا ہے۔ اس کا نقشہ ماجد کے بیمار نگار قلم سے ملاحظہ کریں۔ ماجد نے اس کا نام ”میاں پیرو“ رکھا ہے۔ اس خاکے میں ماجد کے مشہور طنزیہ ”الفا کا جادو“ کی روح بولتی نظر آتی ہے۔“

”میاں پیرو قصبہ کے جانے پہچانے جراح ہیں۔ بوڑھے بچے سب ان کے معتقد ہیں۔ ہندو مسلم سب ان کے کمال فن کے قائل ہیں۔ صبح منہ اندھیرے اپنا لچرہ جراحی بغل میں داب کر نکل جاتے ہیں اور دو دو تین تین میل کے دیہات کا پیدل گشت لگا دوپہر سے قبل اپنی کچی دیواروں اور کچی پھت والے گھر واپس آجاتے ہیں اور اس وقت دو چار دہے ان کی جیب میں ہوتے ہیں۔ کبھی کبھی اور ڈور جانا ہوا تو قسمت سے یکہ کی سواری بھی نصیب ہو جاتی ہے۔ آلات جراحی میں ان کے پاس بس ایک نشتر ہے۔ وہ بھی نیا نہیں بلکہ انہی کی طرح سال خوردہ۔ اس سے وہ پھوڑے پھتسیوں میں شگاف لگا دیتے ہیں اور بچے کے اندر خانہ دار یکس میں تین چار طرح کے مرہم ہوتے ہیں۔ کوئی لال، کوئی سید، کوئی زبرد۔ ایک مرہم ”زنگاری“ ہوتا ہے۔ اس کی وہ خود اور ان کے مریض بڑی تعریف کیا کرتے ہیں۔ زخم کیسا ہو اس سے بھر جاتا ہے۔ یہ سارے مرہم بس جڑی بوٹیوں ہی کے بنے ہوتے ہیں اور انہی میں جراح صاحب کی خداقت اور سیمیا نفسی کا راز چھپا ہوا ہے۔“

برائیم کش اور Antiseptic صابن اور عرق سے وہ ہاتھ دھونا جانتے ہی نہیں اور نہ شاید ان کے کان تک پہنچے ہیں۔ یہ سب اس لیے کہ وہ محض "تراج" ہیں۔

"شہر کے مشہور سرجن ڈاکٹر صدیقی کا نام تو آپ نے بھی سنا ہوگا۔ شہر میں بھی فیس معقول ہے اور باہر جانے کی تو کئی سوئیو میہ ہے۔ ذاتی کوٹھی کے علاوہ مطب بھی عالی شان عمارت، درو دیوار اتنے شفاف کہ گمان آئینہ کا ہونے لگے۔ فرخ اتنا چلکانا کہ پائے نظر کو پھسل جانے کا احتمال ہو۔ چھوٹے بڑے نازک و نفیس اور خوفناک و خونخوار دونوں قسم کے آلات جراحی کا وہ ذخیرہ کہ کنسلٹیشن روم کے ڈانڈے میوزیم سے بل بل جائیں۔ دو دو کپاؤنڈر ہر وقت کمر بستہ۔ سفر عموماً فرسٹ کلاس میں۔ کبھی کبھی ایئر کنڈیشنڈ ڈبے میں اور زیادہ دور کا سفر ہوائی جہاز پر۔ ماہانہ آمدنی کا اوسط کئی ہزار کا۔ یہ سب برکت اس کی کہ وہ تراج نہیں، ماشاء اللہ سرجن ہیں۔" عکسہ

"بہار کی بہار" میں ماجد جب اپنے ایک میزبان کے ساتھ وہاں کے ایک ہسپتال میں جاتے ہیں تو اس کی خوش منظری کا ذکر بڑے شگفتہ انداز میں کرتے ہیں۔ ہندوستان میں مسلم ثقافت کو پے در پے صدیوں پہنچنے کے نتیجے میں ماجد کے قلم میں اگرچہ شگفتگی کے آثار کم رہ گئے تھے لیکن کبھی کبھی وہ اس وادی میں آنکلتے تو محسوس ہوتا کہ ان کا ذوق جمال اب بھی تروتازہ ہے، ایسا گند نہیں ہوا۔ یوں بھی ان کی یہ تحریر تقسیم ملک سے سات سال قبل کی ہے۔

"لق و دق اسپتال کی خوش منظری کا کیا کہنا۔ نیچے دریائے گنگا برسات کے موسم میں خوب چڑھا ہوا اپنی پوری وسعتوں کے ساتھ موجزن۔ حد نظر تک وہی نظارہ۔ اسپتال کی چھت پر سے دیکھیے تو دریا پر سمندر کا گمان گزرے اور پٹنہ بمبئی نظر آنے لگے۔ کسی "طیب" کی خوش جمالی سے متاثر ہو کر سنا ہے کبھی کسی شاعر نے کہا تھا:

خوش طیب است بیاتاہم بیمار شویم

اس اسپتال کی خوش سوادی سے متاثر ہو کر عجب نہیں جو بہت سے تندرستوں کے دل

یہ تمنا پیدا کرنے لگیں؟ کاش بیمار ہی ہو کر ہمیں اس چھت سے یہ نظارہ کرنے کو ملے۔<sup>۱۵</sup>  
 ماجد کی شگفتہ نگاری ان کے ان مکاتیب میں بھی اپنے نقطہٴ عروج پر نظر آتی ہے جہاں وہ اپنے بے تکلف دوستوں سے محو مکاتیب ہوتے ہیں۔ ایسے میں ان کا تسلیع جگت اور رعایتِ لفظی کا جو ہر بھی خوب خوب گھٹتا اور نمایاں ہوتا ہے۔ اس باب میں اگر کوئی دوسرا معاصر ان کا حریف تھا تو وہ سید سلیمان ندوی تھے۔ ایسے خط زیادہ تر مقتدا خاں شروانی کے نام لکھے گئے اور چند ایک مسعود حسن رضوی اور آل احمد سرور کے نام۔ سرور کے نام اپنے ایک خط مورخہ ۱۳ اگست ۱۹۶۶ء میں لکھتے ہیں:

”آپ اُدھر پٹنے گئے اُدھر یہ نیاز مند پٹنے کے قریب پہنچ گیا۔ ۳۲ دانوں میں ایک زبان سُنی تھی۔ ۳۱ جولائی کو الہ آباد میں دیکھنے میں آئی۔ اُردو کا تن تنہا نمائندہ یہ بے زبان۔ آپ نے شرکت نہ کر کے قلم کیا اُردو پر، اکیڈمی پر اور خود اپنے پر۔ کون جانتا تھا کہ یہ غم ”سرور“ کے ہاتھوں اُٹھانا پڑے گا۔“<sup>۱۶</sup>

انوار ظہوری ایڈیٹر ”نیاراہی“ کراچی نے جیب ماجد سے سید سلیمان ندوی پر مضمون کی گزارش کی تو ماجد نے انھیں ۲۱ جنوری ۱۹۶۱ء کو پیغام بھیج دیا۔ اس وقت ماجد کی عمر ۶۹ برس ہو چکی تھی۔ اس پس منظر کو نگاہ میں رکھ کر ذیل کا مختصر اقتباس دیکھیے:<sup>۱۷</sup>  
 ”سلیمان نمبر کے سلیمان کے شایانِ شان یہ ”مورِ ضعیف“ ”پر وبال“ کہاں سے لائے۔“  
 ۵ نومبر ۱۹۶۵ء کو مقتدا خاں شروانی کے نام اپنے خط میں لکھنؤ کی حج کمیٹی میں ان کے ذکرِ خیر کی اطلاع دیتے ہوئے انھیں لکھتے ہیں:

.... ”آپ کا ذکر خیر چھپ کر اکبر کا مصرعہ قیامت ڈھانے کا جنت میں یہ بوڑھا جوان ہو کر آپ کی شان میں بلکہ آپ کی آن میں انھیں سنایا، من کر پھر دک گئے اور کیسے نہ پھر گئے۔ اللہ نے تخلیق ہی آپ کی ایسی کی ہے کہ پڑھے لکھوں کی زبان میں ایک عجوبہٴ عالم اور

<sup>۱۵</sup> ”سیاحتِ ماجدی یا گیارہ سفر“ ص ۳۲-۳۳

<sup>۱۶</sup> مکتوباتِ ماجد (جلد اول) ص ۱۴۲

<sup>۱۷</sup> نیا دور (لکھنؤ) عبد الماجد دیا بادی نمبر اپریل مئی ۱۹۶۸ء، ص ۱۷۴

تنحاس والوں کی بولی ٹھولی میں بوڑھے بالم : ۱۷۱

مدیر افکار صہبیا لکھنؤی نے ۱۹۶۱ء میں افکار کا جوش نبر نکالا تھا۔ اس سے اگلے سال جب انھوں نے حفیظ جانندھری نبر نکالنے کا ارادہ کیا تو ماجد سے، پیغام بھیجنے کی استدعا کی۔ ماجد نے جواب میں ایک مختصر خط انہیں لکھا جو رعایتِ لفظی ہی کا نہیں ایجاز و اختصار کا بھی ایک عمدہ نمونہ پیش کرتا ہے۔ ماجد کا یہ خاص فن تھا کہ وہ (اگر محمد حسین آزاد کے الفاظ مستعار ایسے جائیں) "نشروں میں تلواروں کی آبداری بھر دیتے تھے"۔ ۳۰ جولائی ۱۹۶۳ء کے اس خط میں ماجد نے صہبیا کو لکھا، "جوش نبر کے بعد حفیظ جانندھری نبر۔ آتش سیال کے بعد دور ماہ اللحم اور شربتِ روح افزا کا! الحاد کو شدہ دینے کے بعد تمہیں ویٹو ٹوائی اسلام کی! حسنِ تلافی کا حسین و قابل دید نمونہ"۔ ۱۷۱

پنپے معاصرین پر لکھتے ہوئے جہاں ماجد نے ان کے اخلاقی و روحانی فضائل اُجاگر کیے ہیں وہاں ان کے خالص انسانی پہلوؤں کو بھی نمایاں کیا ہے۔ اس ضمن میں مثالیں تو بہت پیش کی جاسکتی ہیں لیکن ذیل میں صرف ایک مثال ان کے دلچسپ اور انوکھے عنوان کے حامل مضمون "نثر نگاروں کی شاعری" سے پیش کی جاتی ہے اور وہ ہے ڈپٹی نذیر احمد کی۔ ان کے ذکر میں ماجد نے اپنے شگفتہ اندازِ تحریر میں لکھا ہے، "یہ بے تخلص کے شاعر بھی عجیب ستم خریف تھے۔ غزل والی شاعری پر لعنت بھی بھیجتے جاتے لیکن اپنا معمول کوئی بیس سال تک یہ رکھا کہ سالانہ جلسہ علی گڑھ کانفرنس کا ہو تو، مدرسہ طیبہ دہلی کا ہو تو، انجمن حمایتِ اسلام لاہور کا ہو تو، حاضرین کے اصرار پر اپنی نظم بھرے جلسے میں ضرور پڑھ کر سٹاتے اور سننے والے ان کے کلام پر ٹوٹ ٹوٹ کر گرتے۔ نظموں میں لفظ بڑے پُر شکوہ، ثقیل، مفلق، ترکیبیں مولویانہ اور عربیت سے گرا تیار۔ مضمون پند و موعظت کے پستار سے۔ اس پر بس کلام میں دلاویزی غزل والی اور خشکی کی جگہ شگفتگی اُلتی ہوئی۔ ایک نظم کی بسم اللہ آپ بھی سنیں :

۱۷۱ نیا دور (لکھنؤ) عبد الماجد دریا بادی نبر اپریل مئی ۱۹۷۸ء، ص ۱۷۶

۱۷۲ ایضاً ، ص ۱۷۹

سہ نچا مارا ہے کیسے کیا عرب اور کیا عجم سب کو بیخدا غارت کرے اس اختلافِ دین و مذہب کو  
۔۔۔ اور شعر یہ ہوا ہے :

ہے آہوئے دم خوردہ پر رانڈ گویا یہ چھوٹا ہوا ان میں اک سا نڈ گویا  
راوی کا بیان ہے کہ مولانا جب دوسرے مصرعے پر پہنچے تو "چھوٹے ہوئے سا نڈ" کو اسٹیج  
پر ایکٹ کرنا چاہا۔ جلسہ میں کھلبلی مچ گئی اور صدرِ جلسہ کو مولانا کی شوخ ذوقی پر ہر ایک  
لگا نا پڑا۔ ۱۹۵۷ء

اس مضمون میں مولانا عبدالحمید شرر کا ذکر کرتے ہوئے ماجد نے لکھا ہے: مشہور ناول  
نگار عبدالحمید شرر کا نام نامی کس کے کان میں نہ پڑا ہوگا۔ تخلص شرر ایسا نام کے ساتھ چھٹا  
کہ اگر یہ چنگاری بگھا دیکھیے تو مولانا جیسے گننام ہو جاتے ہیں۔ ۱۹۵۷ء

مولانا شرر کے ذکر میں شرر کی رعایت سے چٹا اور چنگاری کی رعایت اس خوبی سے  
برتی گئی ہے اور اس نامحسوس انداز سے کہ اس سے قاری کے ذہن پر ایک لطیف اور خوش گوار  
اثر پڑتا ہے اور وہ داد دے بغیر نہیں رہ سکتا۔ صنائع و بدائع کا اصل کمال ہی یہ ہے  
کہ انہیں اس خوبی اور اس معتدل اور متوازن انداز میں برتا جائے کہ غور کیے بغیر محسوس ہی  
نہ ہو کہ کسی صنعت کا استعمال کیا گیا ہے۔

ماجد کے اسلوب کے سلسلے میں یہ بات پہلے کسی جاچکی ہے کہ وہ موقع محل کے مطابق  
الفاظ اور اسلوب برتتے ہیں۔ و فیاتی مضامین میں ان کا قلم عبرت ناز اور اشک فشاں ہو جاتا  
ہے، بے تکلف دوستوں کی محفل میں یارِ شاطر بن جاتا ہے۔ معاندین کی صفِ جنگاہ  
کے مقابل میں گزرتی گراں اور روحانیات کی محفل میں قلبِ تپاں۔ فلسفہ و فکر کی وادی میں  
نکلتا ہے تو دیو جاس کلی کا ہمزاد ہو جاتا ہے اور نشر گاہ کی بول چال کی فضا میں نکلتا ہے  
تو سادہ نگار اور سلاست شعار بن جاتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ماجد کی شخصیت  
اتنی ہمہ گیر اور ہمہ پہلو تھی کہ اتنے اسالیب کی بہرہ دار تھی۔ ان کی کتاب نشریاتِ ماجد

۱۹۵۷ء نقوش، جون، ۱۹۵۷ء، ص ۱۹۴

۱۹۵۷ء ایضاً



ان کے سادہ اور سلیس اسلوب کی عمدہ مثال ہے۔ کتاب کے دیباچے میں انھوں نے نشریات کی زبان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مائیکروفون کے تقاضوں سے کس قدر باخبر تھے۔ لکھتے ہیں: "گفتگو جب ضابطہ تحریر میں آگئی تو وہ گفتگو رہی کہاں۔ بے تکلفی کا ماحول ہی جیب بدل گیا تو بے تکلفی پیدا کہاں سے ہو سکتی ہے۔ کاغذ پر لے آنے کے بعد تو یقیناً وہ تحریر ہو گئی۔ اور اس کے ڈانڈے تمام تر مقالہ یا مضمون سے مل گئے۔ یہی سبب ہے کہ اکثر نشریے لکھے لکھائے ہوئے مقالے معلوم ہوتے ہیں کہ پردہ کی آڑ سے کہیں پڑھ کر سنا دیے گئے ہیں اور اچھے اچھے اہل علم اور اہل علم مائیکروفون پر جا کر بالکل "بور ثابت ہوتے اور Talker یا باتونی کی حیثیت سے صفر محض نکلتے ہیں۔ لکھتے اور بات کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے اور تحریر کی زبان بول چال سے بالکل الگ ہونی چاہیے۔"

ماجد کے نشریوں کا، علاوہ صحت و لوازمہ کے، بڑا امتیاز یہی ہے کہ یہ مقالے نہیں بلکہ معلوم ہوتے ہیں۔ ماجد نے سادہ اور عام فہم زبان میں ان تقاریر میں ادبا و شعرا اور سیاسی اور مذہبی شخصیات کو زندہ اسلوب میں چلتے پھرتے، یولتے چالتے اور ہماہمی کرتے دکھایا ہے۔ ایک اقتباس دیکھیے: "یہ میر صاحب تھے کہاں کے؟ کس خاک سے اُٹھے۔ کس خاک میں ملے؟ آنکھ اکبر آباد کی سر زمین پر کھولی۔ یہیں پلے بڑھے، کھیلے کودے، قدم جوانی کی دہلیز پر رکھا ہی تھا کہ دل کی کشش نے زور دکھایا۔ آئے اور جیسے یہیں کے ہو گئے۔ جوانی کی پڑھی ہوئی کہاں ابھی اُتری ہی تھی کہ آصف الدولہ کی قدردانیاں پیشوائی کے لیے بڑھیں اور کھنڈ کھینچ لائیں اور سعادت علی خاں کے زمانے میں ہمیں شربت کو آباد کیا۔" لکھ

میر تقی میر پر نشریہ جس کا ابھی ایک اقتباس اوپر درج ہوا، اصل میں محمد حسین آزاد کے اسلوب کی یاد دلاتا ہے جس طرح انھوں نے آبِ حیات میں زندہ لوگوں کا ایک بڑا خاندان آباد کیا ہے اسی طرح میر تقی میر نامی نشریے میں بالخصوص اور باقی نشریات میں عام طور پر ماجد نے بھی چمکتے بولتے افراد و اوضاع کا ایک زندہ شہر بسایا ہے۔

۴۵ دیباچہ نشریاتِ ماجد (حصہ اول)، ص ۶

۴۶ نشریاتِ ماجد (حصہ اول)، ص ۲۶۰

میر تقی میر پر مندرجہ بالا اقتباس کے بالمقابل ماجد کا ایک درج ذیل اقتباس بھی دیکھیے۔ ان دونوں کا تقابل دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ یہ دوسرا اقتباس ماجد کی پہلی فلسفیانہ کتاب "فلسفیانہ مضامین" کے مضمون "بکسلے کے حالات" سے لیا گیا ہے:

"جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس وقت ایک مستمر حرکت مشین تیار کرنے کا سودا اکثر سروں میں سلایا ہوا تھا۔ بکسلے کو بھی اس جانب توجہ ہوئی۔۔۔ فیریلڈ سے لے کر اس سکیم کو علم الآلات، والمبیل اور جرّہ ثقیل کے اصول کی بنا پر متعدد نقائص نکال کر واپس کر دیا تاہم اس واقعہ سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ اس کمپنی میں بکسلے میں ایجاد و اختراع کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔" ۷۱۷

ابھی جو اقتباس فلسفیانہ مضامین سے لیا گیا ہے اس کی نسبت مشکل اور کمین مشکل اقتباسات "فلسفیانہ مضامین" میں موجود ہیں۔ لیکن ہم نے "نشریات" کی ایک سوانحی شخصیت کے مقابلے میں ایک "فلسفیانہ شخصیت" ہی کے احوال کا اول الذکر سے مقابلہ کرنا چاہا ہے۔ ناظرین خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ یہ دوسرا اقتباس اول تو پہلے کے مقابلے میں مشکل ہے۔ دوسرے اس میں وہ بے ساختہ پن نہیں جو "نشریات" کا طرہ امتیاز ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ماجد نے محلّ تحریر کے تقاضوں کے مطابق اپنے اسلوب کو ڈھالا ہے۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ چونکہ ان کے ذہن میں صفائی اور شخصیت میں شفافیت بہت ہے اس لیے اس شخصیت سے چھوٹنے والا اسلوب بھی صاف اور سادہ ہے لیکن یہ سادگی ایٹنی کچھ ہی اور بے نمک سالن کے مترادف ہرگز نہیں۔ اس سادگی میں ایک ایسا پانچین ہے جو مدت کی مشق اور ممارست اور شخصیت کی ایک خاص طرح کی ساخت ہی کے نتیجے میں ظہور کرتا ہے۔

ماجد کے اسلوب میں بے شک لکھنوی اسکول کی بے اعتدالیاں نہ ہونے کے برابر ہیں لیکن کمین کیسی ویسی ہی "ادبی تزئین" Literary Embellishments "ان کے میاں بھی نظر آجاتی ہیں۔" "ضلع اور رعایتِ لفظی" کی مثالیں اوپر گزر چکیں۔ ذیل کا اقتباس دیکھیے جس میں

ماجد نے اپنے اسلوب کو دلچسپ ، مجاذب اور عنانی بنانے کے لیے قافیہ اور سجع کے التزام کو بھی روارکھا ہے۔ یہ اقتباس ان کے اس خطبے سے ماخوذ ہے جو اندرا گاندھی کی لکھنؤ آمد کے موقع پر بطور خیر مقدمی خطبے کے ۳۰ نومبر ۱۹۷۲ء کو پڑھا گیا:

”آئیے آئیے میری سرزمین پر مہمانِ کرام! آئیے اور ایک زمانہ محاورہ میں جم جم آئیے: اور نزولِ اجلال فرمائیے۔ میرے فرش پر ادب و صحافت کے عرش سے۔ تشریف لائیے دہلی یا شاہجہاں آباد سے۔ آگرہ یا اکبر آباد سے، پٹنہ یا عظیم آباد سے، رام پور دارالسرور سے، بھوپال دارالاقبال سے، میسور سراپا نور سے، بمبئی بندر سے، کلکتہ ساحل سمندر سے، حیدرآباد فرخندہ بنیاد سے، مدراس مینو سواد سے، گجرات معدنِ برکات سے۔“

اوپر کے اقتباس سے جو اگرچہ اس صراحت کے ساتھ کہ یہ لکھنؤ کی زبان میں نہیں، لکھنؤ کی زبان سے ادا کیا گیا ہے یعنی یہ کہ اس میں مستحکم ماجد نہیں بلکہ سرزمینِ لکھنؤ ہے لیکن لگتا یہ ہے کہ یہ سرزمین آج بیسویں صدی کی سرزمین ہونے کی بجائے وہی غازی الدین حیدر کی سرزمین ہے جس میں بے نمک تکلفات اور بے معنی قافیہ پیمائی انشا پر وازی کا کمال قرار پاگئی تھی۔ یہ قافیہ پیمائی کہیں کہیں ماجد کے خطوط میں بھی در آئی ہے لیکن ان کے صحرا کی طرح پھیلے ہوئے ادبی اور علمی سرمایے میں اس کی حیثیت محض چند بے مقدار ذروں کی ہے۔ مقتدا شروانی کے نام ۶ دسمبر ۱۹۵۸ء کے ایک خط کا مختصر اقتباس دیکھیے: ”تحفہ لطیف ولذیذ کا کیا کتنا۔ صاحب ”تان و حلوہ“ کہیں سن پائے تو منہ میں پانی بھرائے، سو جان سے لچائے۔“

ماجد بنیادی طور پر ایک ادیب، ایک انشا پر دان تھے اور انشا پر وازی ایسے جو ادب کے متنوع اسالیب پر حاوی تھے۔ وہ اپنے طرز کے مجدد اور اپنے طرز کے خاتم تھے۔ کسی بھی لکھنے والے کے لیے اس سے بڑا اعزاز اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ادیبوں کے ایک جنگل میں الگ پہچان۔ الگ آواز اور الگ اسلوب رکھتا ہو۔

اردو نثر نے اب تک محض چند صاحبانِ اسلوب ”stylists“ پیدا کیے ہیں۔ ایتیسویں

۱۹۸۸ء ”خیر مقدم لکھنؤ کی زبان سے“ مشمولہ صدقِ جدید“، جون ۱۹۸۳ء، ص ۲۷

۱۹۸۹ء مکتوبات، ماجدی، ص ۴۱

صدی کے اکابر میں شبلی، نذیر احمد اور محمد حسین آزاد کو لے لیجیے اور بیسویں صدی میں ابوالکلام آزاد، عبدالماجد دریا بادی، حسن نظامی، سدی افادی، جوش ملیح آبادی، راشد الحیری، ملا داحدی اور محمد حسن عسکری وغیرہ کو۔ ان کے سوا اسیسویں اور بیسویں صدی کی بیشتر نثری نثریے چہرہ ہے۔ ماجد کی آوازاں خوش قسمتوں میں سے ہے کہ دور سے بھی سنی جاتے تو اپنی الگ پہچان رکھتی ہے۔ یہ آواز بلجی، ڈھیلی، بے جان، مریل، نحیف، نزار، پھینکی، ٹھس اور بے لچک نہیں بلکہ تازہ بہ تازہ، نئی نویلی، توانا، جوشیل، حکیمانہ، انوکھی اور انیل ہے۔ عام انشائی ادب تو ایک طرف ماجد نے اپنی دینی تحریروں میں بھی اس حسرت، متحرک، فصیح اور بیخ عبارت کا پورا لحاظ رکھا ہے۔ فصیح سے مراد ایسی عبارت ہے جس میں تنافر نہ ہو۔ تعقید نہ ہو۔ اس کی ساخت نثری اصولوں کے مطابق سیدھی ہو اور اگر موقع عمل کے عین مطابق ہو تو اس میں ایک اور خوبی بلاغت کی پیدا ہوگی۔ پھر اہم تر بات یہ ہے کہ ماجد ہمارے ان ایسوں میں سے ہیں جن کے یہاں محض جذبے کی کرشمہ کاری نہیں فکر و خیال کی بھی جلوہ آرائی ہے۔ ہاں اتنا ہر حال کا جا سکتا ہے کہ ان کے یہاں خیال اور فکر جذبے کے ثمر زور، توانا اور تکیے دیوار کی، مسرے اور ہم قدمی نہیں کرتا بلکہ اس سے کچھ فاصلے پر اس کے نقوش قدم پر قدم جما کر آگے بڑھتا ہے۔ ذیل میں ان کی دینی تحریروں میں سے تفسیر ماجدی، مسائل و قصص اور سلطان مامد (مقالات سیرت) سے ایک ایک اقتباس درج ہے جو ان کے انشائی خواص، خلوص فکر اور قاری کو اپنے دھارے میں بہا لے جانے والے جذبیلے اسلوب کی نمائندگی کرتے ہیں:

”بابل کی اسی سحر پر در اور کائنات خیر سر زمین میں حیب عملیات سفلیہ اور علوم بحریہ کا زور حد سے بڑھ گیا اور عوام کے ذہن میں ہادیان حق، انبیائے کرام، اولیائے صالحین کی حیثیت خلط ملط اور ملتبس ہو کر کاہتوں، ساحروں، عاملوں، شعبدہ بازوں کی ہو کر رہ گئی تو مشیت الہی اور حکمت ربانی نے حق و باطل کے ان دو علمبردار گروہوں کے درمیان نمایاں فصل و امتیاز کرتے اور لوگوں کی اصلاح خیال کے لیے دو فرشتوں کو انسانی صورت و قالب میں بھیجا۔“

”بس یہی خصوصیت نسل اسرائیل کی وہ ہے جس نے اسے شرفِ امتیاز دے رکھا ہے۔ تمام دوسری نسلوں پر، نسلِ انسانی کے سارے دوسرے کنبوں، خاندانوں پر۔ قرآن نے اسی کو تعبیر کیا ہے اقوامِ عالم پر افضلیت سے۔ قرآنی معیارِ افضلیت اس کے سوا اور ہو بھی کیا سکتا تھا؟ فلسفہ و حکمت، شعر و ادب، صنعت و حرفت، مال و دولت، حکومت و تجارت کے مسئلے اور جہاں کہیں بھی روال ہوں قرآن کا معیارِ بزرگی تو یہی توحید کی دولت ہے اور ایمان باللہ کی نعمت۔“ ۱۵۱

”یہ قضا ہے جس میں ایک بے کس و بے یار، یتیم اور ان پرٹھو بچہ اپنی آنکھیں کھولتا ہے۔ کار سازِ فطرت کی مشیت یہ ہوتی ہے کہ اسی بے کس و ناتواں کے ذریعے سے ایک قبیلہ کی نہیں ایک قوم کی نہیں، سارے عالم بلکہ سارے عالموں (لیکون للعلمین نذیراً) کی اصلاح کا کام لیا جائے اور اسے سارے جہانوں کی جانب یہ پیام دے کر بھیجا جائے کہ فطرت سے بغاوت کرتے رہنے والوں کا کیا انجام ہونے والا ہے؟“ ۱۵۲

ماجد کے اسلوبِ نثر کا جائزہ نامکمل رہے گا اگر اس کے ضمن میں ماجد کی طنزیات کا کسی قدر تفصیلی جائزہ نہ لیا جائے۔ ماجد کی طنزیات کا دائرہ مقامی، ملکی اور بین الاقوامی تہذیبی اقدار تک پھیلا ہوا ہے۔ مغربی تہذیب سے مرعوبیت ان کے یہاں نام کو بھی نہیں۔ وہ ظاہر کو نہیں دیکھتے باطن میں اترتے ہیں کہ پیرردی کا یہی ارشاد ہے: ”لفظ بگڑاری سوئے معنی روی۔ وہ اخلاقی مفساد، روحانی زوال، تہذیبی بے راہ روی اور اس کے مظاہر یعنی فحاشی، عریانی، ابتذال، شراب نوشی، جواد، اغلام بازی، عصمتِ فردوشی، مسلمات میں رخنہ انداز ہونے والی تحقیقی گورکھی اور استخوان آرائی، امراتِ بے جا، کاغذی سیکولرزم، فرقت پرستی، تنگ نظری، مستشرقین کی تعصبِ کیشی، مسلمانوں کی بے ہمتی اور تن آسانی۔ ان تمام مفساد پر بے تکان لکھتے ہیں اور بغیر خوفِ بومہ لائم۔ ان مفساد پر لکھتے وقت ان کے قلم میں ایک خاص طرح کا جوش، روانی ہمہ جوشیدگی، سبحان اور حرارت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ایسے میں عام طور پر ان کا کاٹا پانی نہیں مانگتا۔ وہ اپنے موقف کی وضاحت اور اپنی تحریر کے کامل ابلاغ اور تاثیر تامہ

کے لیے سرخیاں خاص طرح کی جھاتے ہیں۔ مثلاً کاغذی سیکورزم، جدت کی قدامت، بلندیوں کی پستیاں، دردمح خود مے گوید، پرانے ذاتِ شریف، جہاں بات بنانے نہ پنے، بھٹے پاسبان کے روپ میں، شرفائے شہر کی ڈھیٹے بازی، قال میں حال، بزدل سورما، حرانی کے ٹھاٹھ، کٹے زبان تو خنجر کو مہر جاسکے، مصطفیٰ نایاب دارزاں بولمب وغیرہ۔ ان سرخیوں میں سے بعض اپنی ترکیب کے انوکھے پن بلکہ قولِ محال ہونے کے باعث فوراً قاری کی توجہ اپنے جانب کھینچتی ہیں اور اگر لکھنے والا اپنے عنوان کی جدت اور ندرت کے ذریعے قاری کو اپنے ادب محل کے شاہ دروازے تک لے آیا تو اب قاری اس محل میں داخل ہوئے بغیر رہ ہی نہیں سکتا۔ صحافت اور ادب میں سُرخنی اور عنوان کی حیثیت تو انسانی چہرے کی سی ہے جو اگر پرکشش ہے تو خوب در نہ جمال کی دُنیا میں اس کے دام نہیں لگتے۔

ماجد کے معترضین کو اُن سے شکایت رہی ہے کہ وہ مغرب کی برائیوں کو محذب شیخے سے دیکھتے رہے۔ اس خیال سے ہمیں بھی اتفاق ہے لیکن یہاں تو سارا مسئلہ یقین اور تعہد Commitment کا تھا۔ وہ ہمارے بعض نام نہاد ادیبوں کی طرح ناظرِ فدا نہیں تھے۔ دین کے ساتھ ان کا تمسک اور مسلم کلچر کے ساتھ ان کی وابستگی کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں تھی۔ وہ اسلام کو تمام فضائل کا نظام نامہ اور مسلم کلچر کو تمام اعلیٰ اقدار کا بہترین منظر سمجھتے تھے۔ خصوصیت کے ساتھ منقسم ہندوستان میں جب مسلم نشاۃ ثانیہ توجیر وود کی بات تھی، خود مسلمانوں کی یقیناً خطرے میں پڑی ہوئی تھی اور اب تک ہے، کسی شخص کا اپنے متبعین حریف کو لٹکارتا اور اس پر حملہ کرنا تعصب کا نہیں دفاع کا مسئلہ تھا۔ تنگ نظری کا نہیں تدبیر اور تدبیر کا آئینہ دار تھا۔ ایسے میں اگر ان کے طنز میں کہیں خشونت بھی در آتی ہے تو مجموعاً یہ ناکام کیسے ہوگی؟ منقسم ہندوستان میں ماجد کا رول ایک مصلح ملت کا رول تھا۔ وہ اپنے آپ کو بجا طور پر ملتِ اسلامیہ کا ایسا فرد سمجھتے تھے جو فرضِ اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ اپنے بھائی بندوں کی نمائندگی اور ان کے حقوق کی حفاظت کے لیے میدان میں اُتر آتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ کبھی پیرس کی ٹارٹ کلبوں اور کبھی یورپ کے

گناہ کے اڈوں اور ان کی حیوانی حرکات پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں اور ان سے ملت اسلامیہ کے افراد کو بالخصوص اور اپنے ہم وطن بھائیوں کو بالعموم بچانا اور دور رکھنا چاہتے ہیں تو اس میں کیا بڑائی ہوئی بلکہ اصولاً تو ان کے اس مقصد اور طریق کار کی حمایت ہونی چاہیے تھی۔ محمد علی تجہر کی سیرت پر لکھتے ہوئے ماجد نے ایک جگہ لکھا تھا کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں رسول اللہ فرمایا کرتے تھے کہ عمرؓ کی حق گوئی نے ان کا کوئی دوست نہ چھوڑا۔ اور مزید یہ کہا کہ ملت کے خادم محمد علی کی قسمت بھی ایسی ہی تھی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ خود ماجد کی صاف گوئی، صداقت شعاری اور حرف حق کی علم برداری نے ان کے متعدد دشمن اور معاند پیدا کر دیے لیکن وہ ایک پُر اعتماد شخص کی طرح آخر عمر تک کوس انتباہ و اعلام بجاتے رہے۔ وہ جو کچھ کہتے اور لکھتے تھے، پوری دیانت داری سے محسوس کر کے لکھتے تھے۔ شاید میری وجہ سے کہ جو ان کے معاند تھے وہ بھی ان کی سچی باتیں اور صدق کے دوسرے شذرات اور مشمولات پڑھے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔

اگر وہ تہذیب لندن کی کمافی ایک لندن کی زبانی بیان کرتے ہیں تو احتجاج ان کے اپنے ملک کے ابا حیات پرستوں کی صفوں سے اٹھتا ہے۔ اگر ایک طرف ماجد مغرب کے اخلاقی مفاسد اور ان کے بہال پائے جانے والے امراض خبیثہ کا پردہ چاک کرتے ہیں تو دوسری طرف ان کی علمی لگن کے معترف بھی ہیں۔ انھیں محض مغرب کا ایک رُخا نقاد کہہ کر دہنیں کیا جاسکتا۔ وہ مغرب کی اخلاقی پستی کو حیوانیت سے تعبیر کرتے ہیں اور دلیل مغرب ہی سے لاتے ہیں کہ یہ ایک صورت علاج بالمثل کی ہے۔ آج مغرب میں ایک دو تین بیسیوں ایسے لکھے والے موجود ہیں اور رہے ہیں جو مغرب کی زوال آمادہ غیر روایتی تہذیب کی قاصر النظری کا پردہ فاش کر رہے ہیں۔ رینے گینوں، فرنیچوں، شوآن، مارٹن نگرز، گٹے ایٹن، ہسٹن سمٹھ اور لارڈ ناتھ پورن جیسے متعدد اہل فکر و نظر، مغرب کی زوال آمادہ اقدار اور روحانی بچھڑپ کو دقت نظر سے مشاہدہ کر کے اس کے منک نتائج سے پوری دُنیا کو آگاہ کر رہے ہیں۔ وہ اس ساری صورتِ حلال کا تجزیہ کر کے مادیت پرستی اور ارتقا، سائنسزم اور انسان پرستی وغیرہ کو مغرب کے ادبار کا باعث ٹھہراتے ہیں۔ ماجد مغرب کے تاریک گوشوں سے پردہ اٹھانے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس ادبار کا ایک بڑا سبب مغرب کی شراب خواری ہے:

”گندگی، غلاظت کا مرقع ابھی آپ کی نظر سے گزرا خوش نہ ہو جیسے کہ آپ کے دشمن ان حرکتوں میں مبتلا ہیں۔ دشمن ہوں یا دوست، بہر حال انسان ہی ہیں۔ انسانیت کی ان لہستوں پر ماتم کیجیے اور ہو سکے تو ان غلط رو اور گمراہ بھائیوں اور بہنوں سے ہمدردی، موقع مسرت کا نہیں رنج کا اور وقت ہنسنے کا نہیں رونے کا ہے۔ لیکن یہ سوال بہر حال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تنزیل و تفضل بہ صورت ثبات عقل و ہوش ممکن کیوں کر ہے؟ حالت تو طبعی نہیں بالکل فطری ہے۔ صحت کی نہیں مرض کی ہے۔ یہ حالت مرض کیوں کر وجود میں آئی؟“

”کل اسباب پر بحث اور سب کا استقصا درمیان مقصود ہے اور نہ اتنی گنجائش ممکن، لیکن ایک بڑا سبب تو اس زوال عقل و زوال حیا کا شرابِ خاندن خراب ہے۔ مشرق نے اس لیے اُسے اُمّ الخبیثت“ کہہ کر پکارا۔ یہ ایک خرابی خدا جانے کتنی خرابیوں کی جڑ۔ یہ ایک بیماری خدا معلوم کتنی بیماریوں کا گھر ہے۔“<sup>۵۳</sup>

مختصر یہ کہ ماجد کے اسلوب کی انفرادیت کا راز ان کی شخصیت، علم اور احساس کی انفرادیت میں مضمر ہے، انھوں نے اکیلے اردو نثر کو کتنے ہی اسالیب دیے ہیں۔ مولانا کے فکروں کے ٹھکانے کسی بربط نواز کے تال ٹر سے کم نہیں ہوتے اور ان کے لہجہ کا زور اور معنویت کی اشاریت سونے پر سہاگہ کا کام کرتی ہے۔ ان کا لہجہ نہرِ تحاطب اور جذبات کی لہریں نثر میں نظم کا کیف و سرور پیدا کر دیتی ہیں۔<sup>۵۴</sup> سید احتشام حسین نے درست لکھا ہے کہ ان کا اسلوب تنقید تاثراتی اور شخصی ہوتے ہوئے بھی اپنے اندر ایک استدلالی رنگ رکھتا ہے۔ ”ہمت سے علمی کاموں سے قطع نظر مولانا دریا بادی اپنے ادبی اسلوب کی وجہ سے بھی زندہ رہیں گے۔“<sup>۵۵</sup>

<sup>۵۳</sup> تمذیب لندن کی کمانی، ایک لہذنی کی ذبانی، مشمولہ مضامین ماجد، ص ۱۵۱-۱۵۲

<sup>۵۴</sup> نیا دور عبد الماجد دریا بادی نمبر اپریل۔ مئی ۱۹۷۸ء، ص ۹۸

<sup>۵۵</sup> احتشام حسین، مولانا عبد الماجد کی تنقیدی بصیرت، مشمولہ فروغ اردو عبد الماجد



ماجد نے جس زمانے میں اپنے ادبی کیریئر کا آغاز کیا، متحدہ ہندوستان میں دو اکابر اپنے اسلوب کا سکہ بٹھا چکے تھے یا کم از کم بٹھا رہے تھے۔ ماجد کی شخصیت کی انفرادیت نے ان دونوں حضرات یعنی ابوالکلام اور اقبال سے اثرات ضرور قبول کیئے لیکن ان کا ضمیر کبھی نہ بنے۔ ان کے اسلوب پر ان کی اپنی متنوع، علمی اور ادبی شخصیت کی چھاپ ہے۔ وہ اپنے اسلوب کے باقی بھی خود ہیں اور خاتم بھی خود۔

---

## مصادر و منابع

### مولانا ماجد کی تصنیفات کی مکمل اور جامع موضوعاتی فہرست

#### تنقیدات

- ۱۔ اقبالیات ماجد اقبال اکادمی حیدرآباد دکن اپریل ۱۹۷۹ء ص ۷۰
- ۲۔ اکبر ناریا کبیر میری نظر میں انوار بک ڈپو لکھنؤ ۱۹۵۴ء ص ۲۸۳
- ۳۔ انشائے ماجد (جلد دوم) نسیم بک ڈپو لکھنؤ ۱۹۶۱ء ص ۲۵۰
- ۴۔ مضامین ماجد ادارہ اشاعت اردو حیدرآباد ۱۹۴۳ء ص ۲۵۵  
(مرتبہ غلام دستگیر رشید)
- ۵۔ مقالات ماجد تاج آفس بمبئی س - ن ص ۳۳۳
- ۶۔ بار دوم عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور س - ن ص ۲۹۶
- ۷۔ نشریات ماجد نسیم بک ڈپو لکھنؤ ۱۹۵۳ء ص ۲۶۴  
(حصہ اول)

#### قرآنیات و متعلقات

- ۷۔ ارض القرآن یا جغرافیہ قرآنی صدق عبد بک ایچ کنسی لکھنؤ ۱۹۵۵ء ص ۱۰۳
- ۸۔ اعلام القرآن یا قرآنی شخصیتیں " ۱۹۵۹ء ص ۲۰۷
- ۹۔ الحیوانات فی القرآن ندوة المعارف بنارس (بار دوم) المکتبۃ البنوریہ کراچی ۱۹۵۵ء ص ۱۶۸
- ۱۰۔ (مار سوم) ہجرہ انٹرنیشنل لاہور ۱۹۸۴ء ص ۱۷۶

- ۱۰۔ بشریتِ انبیاء صدقِ جدید بک ایجنسی لکھنؤ  
۲۲۳ ص ۱۹۵۹
- ۱۱۔ تصوفِ اسلام مطبع معارف اعظم گڑھ  
س - ن ص ۲۲۳
- ۱۲۔ تفسیرِ ماجدی تاج کمپنی لاہور، کراچی  
۲۳۴ ص ۱۹۴۶
- ۱۳۔ تفسیرِ ماجدی (نظر ثانی شدہ) صدقِ جدید بک ایجنسی لکھنؤ  
ایڈیشن (جلد اول)  
۱۵۸ ص ۱۹۸۰
- ۱۴۔ تمدنِ اسلامی کی کمائی ایجنس اسلامی تاریخ و تمدن علی گڑھ  
تنظیم اصلاح معاشرہ لکھنؤ  
۱۲۱۵ ص ۱۹۵۲
- ۱۵۔ خطباتِ ماجد ادارہ انشائے ماجدی کلکتہ  
چند ابواب پشاور  
۶۹۰ ص ۱۹۶۹
- ۱۶۔ سچی باتیں (طبع اول) دکن پبلشرز دکن  
(طبع دوم) نفیس اکادمی، کراچی  
۲۳ ص ۱۹۴۱
- ۱۷۔ سلطانِ محمود بر حذف و اضافہ مرتبہ تحسین فزاقی مکہ یکس لاہور  
۲۰ ص ۱۹۷۹
- ۱۸۔ سیرتِ نبوی قرآنی یا خطباتِ ماجدی صدقِ جدید بک ایجنسی لکھنؤ  
۲۴۴ ص ۱۹۷۳
- ۱۹۔ قتلِ مسیح سے یہودی پریت اسلامی مشن سنٹ نگر لاہور  
۳۱ ص ۱۹۶۵
- ۲۰۔ مسائل و قصص ادارہ اشاعتِ اردو حیدرآباد دکن  
صدیقی ٹرسٹ نسیم پلانز کراچی  
س - ن ص ۳۱  
۱۳۲ ص ۱۹۴۴

- ۲۱ - مردوں کی مسیحائی ادارہ اشاعت اسلام  
حیدر آباد دکن
- ۲۲ - مشکلات القرآن یا قرآنی اسلاک ریسرچ فاؤنڈیشن  
مطالعہ بیسویں صدی میں مدراس
- ۲۳ - ندوۃ العلماء کا پیام بصرہ انٹرنیشنل لاہور  
(بار دوم)
- ۲۴ - نورانی جہیز (مترجم مولوی محمد رفیع) مجلس نشریات اسلام  
کراچی
- ۲۵ - یتیم کادراج تحریک سیرت لاہور  
کتب خانہ انجمن ترقی اردو دہلی
- ۲۶ - ۱۹۳۳ء ص ۳۰۴
- ۱۹۴۷ء ص ۲۰۵
- ۱۹۸۳ء ص ۲۰۵
- سن ۳۸ ص ۳۸
- ۱۹۷۸ء ص ۹۸
- ۱۹۳۸ء
- ۱۹۷۹ء ص ۳۲
- ویسے یہ مقالہ بر تمام و کمال "مردوں کی مسیحائی" اور "سلطان محمد" میں شامل ہے۔

### آپ بیتی و سوانح

- ۲۶ - آپ بیتی مکتبہ فردوس مکارم، مگر کھنڈو
- ۲۷ - آپ بیتی مکتبہ شاداب لاہور
- ۲۸ - آپ بیتی مجلس نشریات اسلام، کراچی
- ۲۹ - اردو کا ادیب علم ادارہ تالیف و تحقیق پاکستان  
کراچی
- ۳۰ - چند سوانحی تحریریں مولانا عبدالماجد دریا بادی اکادمی  
کھنڈو
- ۳۱ - ۱۹۷۸ء ص ۲۰۲
- ۱۹۷۸ء ص ۲۰۲
- ۱۹۷۹ء ص ۲۰۲
- ۱۹۸۷ء ص ۱۵۱
- ۱۹۸۵ء ص ۵۹
- ۱۹۵۲ء ص ۷۱۱
- ۱۹۶۷ء ص ۶۰۰
- ۲۹ - حکیم الامت۔ نقوش و در المصنفین اعظم گڑھ  
تاثرات
- ۳۰ - (بار دوم) ایم ٹی ایم الدین مسلم میڈیا لاہور



## تراجم و تالیفات

- ۳۱ - پیام امن دارالمصنفین اعظم گڑھہ ۱۹۲۳ء ص ۱۸۱
- ۳۲ - تاریخ اخلاق یورپ مولانا عبدالماجد دریا بادی اکادمی لکھنؤ (بار دوم) ۱۹۸۱ء ص ۱۷۶
- ۳۲ - تاریخ اخلاق یورپ انجمن ترقی اردو ہند (جلد اول طبع ثانی) ۱۹۲۸ء ص ۳۹۶+۸
- ۳۲ - تاریخ تمدن (جلد دوم طبع اول) ۱۹۱۹ء ص ۲۲۶
- ۳۲ - تاریخ تمدن (جلد دوم طبع دوم) ۱۹۳۲ء ص ۳۱۱
- ۳۳ - تاریخ تمدن (جلد دوم) علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ کالج علی گڑھہ ۱۹۱۸ء ص ۲۳۰
- ۳۳ - تاریخ یورپ برائے انٹرنیٹ دارالطبع جامعہ عثمانیہ دکن (ترجمہ عبدالماجد دریا بادی) ۱۹۲۲ء ص ۴۰۶
- ۳۴ - قاضی تلمذ حسین
- ۳۵ - چہل حدیث دلی النبی صدق جدید یک ایجنسی لکھنؤ (اربعین دلی النبی) ۱۹۶۹ء ص ۴۷
- ۳۶ - مکالمات برکھے (نام کی تبدیلی کے ساتھ) صدیقی فرسٹ ٹیسیم پلازا کراچی ۱۹۲۶ء ص ۱۳۸
- ۳۶ - مناجات مقبول صدق جدید یک ایجنسی لکھنؤ (طبع ثانی) ۱۹۴۹ء ص ۱۲۶
- ۳۷ - منطق استخراجی و استقرائی بیت الحکمتہ کراچی دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۹۱۵ء ص ۴۹۰+۱۶
- ۳۹ - ناموران سائنس میکملن اینڈ کمپنی لمیٹڈ - کلکتہ ۱۹۲۴ء ص ۱۴۹
- ۵۰ - بحر المحبت دارالمصنفین اعظم گڑھہ (بار دوم) ۱۹۲۸ء ص ۸۶
- ۵۰ - بحر المحبت مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی ۱۹۸۶ء ص ۷۱

- ۷۱۔ تحفہ شسروی اودھ بک ایجنسی، دریا بادی
- ۷۲۔ خطوط مشاہیر (جلد اول) تاج کمپنی لاہور
- ۷۳۔ رقعات ماجدی ڈاکٹر عرفان اکرم انصاری  
 (مرتبہ بشام محمد) پی ای سی ایچ سوسائٹی کراچی
- ۷۴۔ فیہ مافیہ دارالمصنفین اعظم علیہ السلام
- ۷۵۔ مکاتیب اکبر (حصہ دوم) دہلی
- ۷۶۔ مکتوبات سیستانی (جلد اول) صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ
- ۷۷۔ (جلد دوم) "
- ۷۸۔ مکتوبات ماجدی (جلد اول) ادارہ انشائے ماجدی کلکتہ
- ۷۹۔ مکتوبات ماجدی (جلد دوم) "
- ۲۰۹۲۱ ص ۷۷
- ۲۱۹۲۳ ص ۳۸۲
- ۲۱۹۶۹ ص ۳۲۳
- ۲۱۹۸۱ ص ۱۶۲
- ۲۱۹۲۸ ص ۲۴۲
- ۲۱۹۲۳ ص ۱۲۰
- ۲۱۹۶۳ ص ۲۹۸
- ۲۱۹۶۷ ص ۲۳۰
- ۲۱۹۸۲ ص ۴۲۳
- ۲۱۹۸۷ ص ۳۸۸

### سفر نامے

- ۵۸۔ تاثرات دکن بسا دیار جنگ اکادمی کراچی
- ۵۹۔ ڈھائی ہفتہ پاکستان میں صدق جدید بک ایجنسی لکھنؤ  
 یا مبارک سفر
- ۶۰۔ سفر حجاز (طبع سوم) مولانا عبدالماجد دریا بادی اکادمی  
 لکھنؤ
- ۶۱۔ سفر حجاز (طبع سوم) مولانا عبدالماجد دریا بادی اکادمی  
 لکھنؤ
- ۶۲۔ سفر حجاز (طبع چہارم) ادارہ انشائے ماجدی کلکتہ
- ۶۳۔ گیارہ سفر یا سیاحت ماجدی (مرتبہ حکیم عبدالقوی  
 دریا بادی)
- ۲۱۹۷۷ ص ۴۴۸
- ۲۱۹۵۵ ص ۱۳۰
- ۲۱۹۸۱ ص ۱۲۳
- ۲۱۹۶۶ ص ۴۴۸
- ۲۱۹۸۰ ص ۴۷۶
- ۲۱۹۸۰ ص ۳۷۸

## متفرقات

- ۶۲۔ تغزلِ ماجدی (شاعری) مولانا عبدالماجد دریا بادی، اکادمی لکھنؤ  
۱۹۷۹ء ص ۳۲
- ۶۳۔ زود پیشیاں (ڈرامہ) الناظر پریس لکھنؤ  
۱۹۱۷ء ص ۸۰
- ۶۴۔ فرائض والدین نو لکھنؤ ایک ڈپو لکھنؤ  
۱۹۱۴ء ص ۴۶
- ۶۵۔ دی سائیکالوجی آف ٹی نیشن ان ون لندن  
س۔ ن۔ ص ۱۱۰
- ۶۶۔ قرآن حکیم (انگریزی ترجمہ) ساج کمیٹی لاہور، کراچی  
۱۹۶۲ء ص ۹۶۹
- ۶۷۔ تفسیر القرآن (نظر ثانی شدہ) اکیڈمی آف اسلامک ریسرچ  
(جلد اول) اینڈ پیبل کیشنز  
۱۹۸۱ء ص ۴۶۴
- ۶۸۔ جملہ قرآن و دانش تراجم ساج کمیٹی لاہور  
(جلد دوم) ندوۃ العلماء لکھنؤ  
۱۹۸۲ء ص ۵۰۸
- ۶۹۔ جملہ قرآن و دانش تراجم ساج کمیٹی لاہور  
س۔ ن۔ ص ۶۱۱
- غیر مطبوعہ

راقم الحروف کے پاس ماجد کی دو ایسی تصانیف ہیں جو ابھی طبع نہیں ہوئیں اور جن کے مسودات کمال عنایت سے حکیم عبدالقوی دریا بادی نے ہمیں مرحمت کیے۔ ان میں سے ایک تو تھا قوی صاحب کی شوقِ وطن کی توضیحات پر مشتمل ہے اور مکمل ہے اور دوسری نامکمل انگریزی تصنیف ہے جو ان کی اپنی انگریزی تفسیر سے ماخوذ ہے اور جو قرآن میں حضرت عیسیٰ اہل حضرت مریم کے مقام و مذکور کی تفصیل سے متعلق ہے، دونوں کے نام بالترتیب درج فرمائیں۔

۶۹۔ شوقِ آخرت



# اردو فارسی کتب

۶۱۹۴۳	مطبوعات چٹان، لاہور	فلسفہ	آزاد، ابوالکلام
س-ن	تاج یک ڈپو، لاہور	آبِ حیات	آزاد، محمد حسین شمس العلماء
۶۱۸۹۹	مفید عام پریس، لاہور	نظم آزاد	" "
۶۱۹۷۲	مجلس ترقی ادب، لاہور	تیرنگ خیال	" "
۶۱۹۵۲	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	تنقید کیلئے	آل احمد سرور
۶۱۹۸۲	ترقی اردو بیورو، نئی دہلی	کاشف الحقائق	اثر، سید امداد امام
۶۱۹۰۹	مطبع انتظامی، کانپور	تاریخ تمدن	احمد علی، منشی محمد
س-ن	منزل نقشبندیہ کشمیری بازار لاہور	کتاب حکم و ناعیہ	احمد الرفاعی، سید اشخ
۶۱۹۶۳	سر فرار قومی پریس، گھنٹو	ذوق ادب اور شعور	احتمام حسین
۶۱۹۷۳	دانش آباد انارکلی، لاہور	جہان دانش	احسان دانش
۶۱۹۷۹	سوار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور	شرح المعلقات السبعہ	السلطنی، اسمعیل، مولانا محمد
۶۱۹۸۲	اتر پردیش اردو اکادمی، گھنٹو	انتخاب مضامین علیٰ رطہ	اصغر عباس (مرتب)
		انسٹی ٹیوٹ گزٹ	
۶۱۹۷۷	دارالاشاعت اسلامیہ، لاہور	نہد بر قرآن جلد اول	اصلاحی، مولانا امین احسن
۶۱۹۷۵	مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، دہلی	مشاہیر کے خطوط	اعظمی، عبداللطیف
۶۱۹۷۱	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	یادگار شبلی	اکرام، ایس ایم
س-ن	مکتبہ الحسن، لاہور	تفسیر فتح اللتان المشہور	الحقانی، شیخ محمد ابو عبد الحق
		تفسیر حقانی جلد اول	
۶۱۹۵۳	چوڑیوالان، دہلی	تاریخ صحافت اردو	امداد صابری
		جلد اول	

۲۱۸۸۵	مطبع انجمن پنجاب، لاہور	علم النفس والقواسم	انعام علی، مولوی
۲۱۹۱۱	مقید عام پریس، آگرہ	اثبات واجب الوجود	انوار الحق، مفتی محمد
۲۱۹۰۱	بشمیر دیال پریس کھنڈو	رسالہ فلسفہ	برج بہادر، یالو
۲۱۹۷۹	مولانا رومی، حیات و تفکر ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	مولانا رومی، حیات و تفکر	یشیر محمود اختر
۲۱۹۳۲	شانتی پریس الہ آباد	عبدالماجد دریا بادی یہ نقاب	بیوہ مولانا عبدالرحمن ندوی نگرامی
۱۳۹۱ھ	المعارف، لاہور	تعرّف	پیر محمد حسن، ڈاکٹر (مترجم)
۲۱۹۷۹	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	ملفوظات رومی	تیسیم، عبدالرشید
۲۱۹۸۱	نکدہ بکس، لاہور	جستجو	تسین فراتی
۲۱۹۸۳	" "	عجائبات فرنگ	" (مترجم)
۱۳۷۴ھ	شیخ غلام علی، اینڈ سنز لاہور	بیان القرآن (جلد ۱۲)	تھانوی، اشرف علی، مولانا
س-ن	شرق المطابع تھانوی س-ن منظر نگار	شیخ ابن عربی کا مسلک	" "
س-ن	کتب خانہ مظہری، کراچی	شوق وطن	" "
۲۱۹۷۸	اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور	لوائح	جامی، نور الدین، مولانا
۲۱۹۷۷	مشتاق بک ڈپو کراچی	تنقید اور تجزیہ	جالبی، ڈاکٹر جمیل
۲۱۹۷۰	نیشنل بک فاؤنڈیشن کراچی	ارسطو سے ایلیٹ تک	" "
۲۱۹۸۳	مجلس ترقی ادب لاہور	تاریخ ادب اردو (جلد دوم)	" "
۲۱۹۷۳	کتاب نگر، کھنڈو	در بارہ دربار	جانسی، صدق
۲۱۹۷۸	کتاب منزل، لاہور	دید و شنید	جعفری رئیس احمد
۲۱۹۵۴	ایم آر برادرز، لاہور	مبادیات نفسیات	جعفری، کرامت حسین
س-ن	جنید بک ہاؤس بمبئی	شخصیات اور واقعات جنہوں نے مجھے متاثر کیا	جنید احمد

- ۲۱۹۷۰ جوش ملیح آبادی یادوں کی برات جوش اکادمی، کراچی
- ۲۱۹۸۳ حالی، الطاف حسین، مولانا حیات جاوید (اولی و دوم)، بجرہ انٹرنیشنل، لاہور
- ۲۱۹۲۸ حسن الدین، میر (مترجم) مبادی فلسفہ مکتبہ ابراہیمیہ حیدرآباد دکن
- ۱۳۸۱ھ فذائل، دکتر محمد اعلام قرآن موسسہ چاب و انتشارات امیرکبیر
- ۲۱۹۳۱ خلیفہ عبدالحمیم (مترجم) تاریخ فلسفہ جدید جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن (جلد اول)
- ۲۱۹۶۳ خورشید، عبدالسلام، ڈاکٹر صحافت پاکستان دہند میں مجلس ترقی ادب، لاہور
- ۲۱۹۸۳ خلیق انجم غالب کے خطوط (جلد اول) غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی
- ۲۱۹۶۱ داؤدی، خلیل الرحمن (مترجم) مذہب عشق (تہال چند مجلس ترقی ادب، لاہور)
- (لاہوری)
- ۲۱۹۷۱ رشید احمد عظیم تفسیر اور مفسرین المکتبہ العلیہ، لاہور
- ۲۱۹۷۸ رشید حسن خان ادبی تحقیق مسائل اور تجزیہ ایجوکیشنل بک ہاؤس علی گڑھ
- ۲۱۹۴۳ رضا علی، سید، سر اعمال نامہ ہندوستانی پبلسٹرز، دہلی
- ۲۱۹۶۳ رضوی، مسعود حسن ہماری شاعری نظامی پریس لکھنؤ
- ۲۱۹۷۷ ریاض، محمد، ڈاکٹر اقبال اور فارسی شعرا اقبال اکادمی، پاکستان لاہور
- ۲۱۹۸۰ زکریا، ڈاکٹر خواجہ محمد اکبر الہ آبادی مجلس ترقی ادب، لاہور
- ۲۱۹۷۶ سجاد ظہیر روشنائی مکتبہ دانیال، کراچی
- ۲۱۹۸۰ سجاد نقوی (مترجم) ۱۹۷۸ء کے بہترین مقالات مکتبہ اردو زبان سرگودھا
- ۱۳۵۹ھ سعید احمد اکبر آبادی فہم قرآن ندوۃ المصنفین، دہلی
- س۔ن۔ سکینہ، رام بابو اردو ادب کی تاریخ کتب خانہ ملیہ، لاہور
- ۲۱۹۷۷ سلیمان اطہر جاوید، ڈاکٹر چہرہ چہرہ داستان نیشنل بک ڈپو، حیدرآباد
- س۔ن۔ سلیم، وحید الدین اقادات سلیم ایسٹرن بک سٹال، لاہور

۲۱۹۶۷	مکاتیب ابوالکلام آزاد اردو اکیڈمی سندھ کراچی	شاہجہان پوری، ایسلمان
س۔ن	چہل حدیث مطبع سلیمانی بنارس	شاہ ولی اللہ
س۔ن	شعرا العم (جلد چہارم) تلج یک ڈپو، لاہور	شبلی نعمانی، مولانا
۲۱۹۸۲	قرآن مجید کے اردو تراجم و جدید ملک پیشاآندھرا پردیش تفاسیر کا تنقیدی مطالعہ (۱۹۶۴ء تک)	شطاری، سید حمید، ڈاکٹر
۲۱۹۶۹	معارف القرآن (جلد اول) ادارہ المعارف، کراچی	شفیع، مولانا مفتی محمد
۲۱۹۶۰	حکمر سٹ اور اس کا عہد انجمن ترقی اردو، علی گڑھ	صدیقی، محمد عتیق
۲۱۹۷۷	آشفستہ بیانی میری مکتبہ جامعہ، دہلی	صدیقی، رشید احمد
۲۱۹۸۳	جوہر تقویم الحقائق، لاہور	ضیاء الدین لاہوری
۲۱۹۷۷	نیاز فتح پوری انجمن ترقی اردو، دہلی	عارفی، امیر، ڈاکٹر
۲۱۹۷۱	اسلوب مجلس ترقی ادب، لاہور	عابد علی عابد، سید
۲۱۹۷۲	اشارات تنقید مکتبہ خیابان ادب، لاہور	عبد اللہ، سید، ڈاکٹر
۲۱۹۶۰	سر سید احمد خان اور ان کے مکتبہ کاروال، لاہور نامور نقاد کی نثر کا نئی اور فکری جائزہ	۔ ۔ ۔
۲۱۹۶۷	اردو ادب ۱۸۵۷ تا مکتبہ خیابان ادب، لاہور	۔ ۔ ۔
	۲۱۹۶۶	
۲۱۹۶۵	میرامن سے عبدالحق تک مجلس ترقی ادب، لاہور	۔ ۔ ۔
۲۱۹۶۵	سباحث	۔ ۔ ۔
۲۱۹۶۱	قدیم اردو انجمن ترقی اردو، کراچی	عبدالحق، مولوی، ڈاکٹر
۲۱۹۶۵	مرحوم دہلی کالج انجمن ترقی اردو، دہلی	۔ ۔ ۔
۲۱۹۶۶	چند ہم عصر اردو اکیڈمی، کراچی	۔ ۔ ۔
۲۱۹۷۳	انداز سخن تخلیق مرکز، لاہور	عبدالرحمن، منشی

۲۱۹۴۹	آزاد کتب گھر، دہلی	آثار الجوالکلام	عبدالغفار
۲۱۹۸۱	عبدالماجد دریا بادی اکیڈمی کھنؤ	عبدالماجد (تب) ذکرِ ماجد	عبدالغفار
۲۱۹۷۸	عبدالماجد اکادمی کھنؤ	مولانا عبدالماجد	" " "
حیات و خدمات			
۲۱۹۷۹	توسین، لاہور	وقت کی راگنی	عسکری، محمد حسن
۲۱۹۷۶	علی گڑھ بک ڈپو، علی گڑھ	انسان اور آدمی	" "
۲۱۹۷۷	" " "	ستارہ یا بادبان	" "
۲۱۹۷۹	عصمت میٹن، راولپنڈی	جدیدیت یا مغربی گراہوں کی تاریخ کا خاکہ	" "
۲۱۹۷۸	شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور	اردو ڈراما کا ارتقاء	عشرت رحمانی
۲۱۹۸۳	سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور	مطالعہ اکبر	غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر
۱۳۹۲	المعارف لاہور	نزینتہ الاصفیاء	غلام سرور لاہوری
۲۱۹۷۰	ایم شنار اللہ خان اینڈ سنز، لاہور	حیاتِ اشرف	غلام محمد، ڈاکٹر
۲۱۹۸۳	اردو رائٹرس گلڈ، لاہور	تنقیدی افکار	فاروقی، شمس الرحمن
س-ن	کتب گھر، لاہور	مضامینِ فرحت	فرحت الشدیدگ
۱۳۳۰ شمسی	چاپخانہ مجلس، تہران	کتاب فیہ ما فیہ	فروز الفراء، بدیع الزمان

(جلال الدین محمد مولانا)

۲۱۹۷۷	اقبال اکیڈمی پاکستان لاہور	اقبال اور علمائے پاک و ہند	قدوسی، اعجاز الحق
۲۱۹۷۳	مقالہ مملوکہ پنجاب	ڈرامائی نظریے اور تکنیک کی روشنی میں اردو ڈرامے کا جائزہ	قریشی، محمد اسلم
۲۱۹۷۵	عشرت پبلشنگ ہاؤس لاہور	اردو تنقید پر ایک نظر	کلیم الدین احمد
۲۱۹۵۰	شیخ مبارک علی، لاہور	فشورات	کیفی، یر جموں داتا تریہ

۶۱۸۹۹	منطق استخراجی	انجمن پنجاب، لاہور	گوہر، علی
۶۱۹۸۲	تذکرہ معاصرین (جلد چہارم)	مکتبہ جامعہ ملیہ، دہلی	مالک رام
۶۱۹۸۰	دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ کی اردو اکادمی آف سٹڈیز		مجید بیدار
خدمات			
۶۱۹۲۵	تاریخ دریا یاد	نامی پریس لکھنؤ	عقب، غنشی برج بھوکن لال
۶۱۹۷۷	حضرت حکیم الامت تھانوی کتب خانہ منظرہ، کراچی		محمد حسن، سید
اکابر اور معاصرین کی نظر میں			
۶۱۹۷۳	اردو کے اسالیب بیان	مکتبہ معین الادب، لاہور	محبی الدین قادری، ڈاکٹر، سید
۶۱۹۷۹	نقش حیات	دارالاشاعت، کراچی	مدنی، حسین احمد
۶۱۹۵۱	حیات اکبر الہ آبادی	بزم اکبر، کراچی	طلحہ احدی
۶۱۹۵۳	آہنگ حجاز	مرکز تصنیف و تالیف نکودر	مسیاتی، پنڈت بال مکند عرش
۶۱۹۷۳	تفسیر القرآن (جلد اول)	ادارہ ترجمان القرآن، لاہور	مردودی، ابوالاعلیٰ، سید
۶۱۹۸۱	الجماد فی الاسلام	~ ~ ~	~ ~ ~
۶۱۹۸۲	ترجمہ قرآن مجید	~ ~ ~	~ ~ ~
۶۱۹۴۹	افاداتِ مہدی	شیخ مبارک علی، لاہور	مہدی بیگم (مرتب)
۶۱۹۶۵	تنقیدی مقالات	لاہور اکیڈمی، لاہور	میرزا ادیب (مرتب)
س-۶۱	غالب کے کلام میں الحاقی	مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی	نادم سیتا پوری
عناصر			
۶۱۹۶۲	اردو تمییز (جلد سوم)	انجمن ترقی اردو، کراچی	نامی، عبید العلیس، ڈاکٹر
۶۱۹۸۵	کاروانِ زندگی	مجلس نشریات اسلام، کراچی	ندوی، ابوالحسن علی، سید
۶۱۹۸۱	پرانے چراغ (جلد دوم)	~ ~ ~	~ ~ ~
۶۱۹۸۳	سرگزشتِ غزالی	ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور	ندوی، محمد حنیف
۶۱۹۵۰	دیارِ عرب میں چند ماہ	مکتبہ چراغِ راه، کراچی	ندوی، مسعود عالم

- ۲۱۹۸۲ ندوی، سلمان شمس، مولانا اسلام اور مستشرقین ادارہ اسلامیات، لاہور
- ۲۱۹۷۵ ندوی، سلیمان، سید تاریخ ارض القرآن دارالاشاعت، کراچی
- س-ن ندوی، عبدالرحمن، مولانا محمد انوار المطابع، لکھنؤ
- ۲۱۹۷۹ ندوی، عمران خان، محمد، مولانا مشاہیر اہل علم کی عرس کتابیں مجلس نشریات اسلام، کراچی
- ۲۱۹۶۵ ندوی، یونس، نگرانی خیالات مکتبہ طیبہ، لکھنؤ
- ۲۱۸۹۱ نذیر احمد مدظل، محمد، مولوی مبادی الحکمتہ مطبع افتخار، دہلی
- ۲۱۹۸۲ نظامی، خلیق احمد سر سید اور علی گڑھ تحریک ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ
- ۲۱۹۸۵ نقیڑ حسین، زیدی، ڈاکٹر مولانا ظفر علی خان بحیثیت صحافی مکتبہ اسلوب کراچی
- ۲۱۹۷۷ نقیڑ صدیقی (مرتب) نقش ہائے رنگ کاروان ادب، ملتان
- ۲۱۹۴۴ نیا زفتح پوری، علامہ انتقادیات (جلد اول) ننگار بک، لکھنؤ
- ۲۱۹۸۳ وارث علوی حالی، مقدمہ اور ہم اردو رائٹرز گلڈ، الہ آباد
- ۲۱۹۷۷ وزیر آغا، ڈاکٹر اردو ادب میں طنز و مزاح مکتبہ عالیہ، لاہور
- ۲۱۹۶۸ بادی حسین، محمد مغربی شعریات مجلس ترقی ادب، لاہور
- ۲۱۹۸۲ ہاشمی، قمر اعظم، ڈاکٹر اردو ڈرامہ نگاری۔ تاریخ و بک ایمپوریم، پٹنہ
- تفہیم کی روشنی میں
- ۲۱۹۷۷ انوار رضا (ترتیب) انوار رضا حنفیہ لٹریچر، لاہور

# انجارات و رسائل

مئی ۱۹۵۷ء	آج کل
ستمبر ۱۹۶۵ء	ادیب (شہلی نمبر)
جنوری ۱۹۶۳ء	اردو
اپریل ۱۹۶۲ء	
اکتوبر ۱۹۵۹ء	
شمارہ نمبر ۳	اظہار (بیسویں)
مارچ ۱۹۷۷ء	افکار
فروری - اپریل ۱۹۸۳ء	اکائی
یکم جون ۱۹۵۸ء	الاسلام
دسمبر ۱۹۶۹ء	ابلاغ (کراچی)
مئی ۱۹۶۷ء	الرّحیم (حیدرآباد)
"ادبی معرکے"	التذییر
جون ۱۹۱۱ء	"التدوہ"
جنوری ۱۹۱۲ء	
۱۵ جنوری ۱۹۶۳ء	انقلاب
یکم جنوری ۱۹۶۵ء	المنیر
۴ جنوری ۱۹۸۱ء	"ایشیا"
۱۹۵۸ء	برگ گل
ستمبر ۱۹۶۳ء	برہان
مئی ۱۹۶۶ء	



برہان

اپریل ۱۹۵۲ء

مارچ ۱۹۶۲ء

مئی ۱۹۸۵ء

۱۵ نومبر ۱۹۴۲ء

جون ۱۹۷۴ء

ستمبر ۱۹۷۴ء

۲۵ دسمبر ۱۹۷۹ء

۱۹۷۳ء

۲۴ مئی ۱۹۷۱ء

اسلامی قانون نمبر

۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء

مئی ۱۹۱۳ء

دسمبر ۱۹۱۶ء

یکم مئی ۱۹۳۲ء

۲۴ نومبر ۱۹۲۲ء

۱۸ فروری ۱۹۵۲ء

نومبر ۱۹۲۷ء

اپریل ۱۹۲۴ء

۲۰ مارچ ۱۹۲۵ء

یکم مئی ۱۹۲۵ء

یکم جنوری ۱۹۲۶ء

۲ اگست ۱۹۲۶ء

۱۳ جنوری ۱۹۲۷ء

پیام  
تحریرتعمیر حیات  
جہانم نو (احسان دانش نمبر)

چٹان

پراخِ راہ

حقیقت

دل گداز

روزِ تاجِ دہلی

رہبرِ دکن

رہنمائے دکن

زمانہ

سچ

۱۹ جولائی ۱۹۲۷ء	سج
۱۵ اگست ۱۹۲۷ء	"
۱۹ اگست ۱۹۲۹ء	"
۱۱ اکتوبر ۱۹۲۹ء	"
۱۸ اکتوبر ۱۹۲۹ء	"
۲ نومبر ۱۹۲۹ء	"
۱۳ دسمبر ۱۹۲۹ء	"
۳ فروری ۱۹۳۳ء	"
۱۰ فروری ۱۹۳۳ء	"
۲۳ فروری ۱۹۳۳ء	"
۱۰ مارچ ۱۹۳۳ء	"
۱۳ اپریل ۱۹۳۳ء	"
۲۱ اپریل ۱۹۳۳ء	"
۲۸ اپریل ۱۹۳۳ء	"
۲ ستمبر ۱۹۳۳ء	"
۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء	"
اپریل ۱۹۷۰ء	سیارہ ڈائجسٹ * قرآن نمبر
۸ جنوری ۱۹۵۲ء	سیاست
۱۹۲۱ء مارچ	صبحِ امید
۷ اکتوبر ۱۹۴۷ء	صدق
۱۵ دسمبر ۱۹۴۷ء	"
۹ دسمبر ۱۹۵۵ء	صدقِ جدید

	صدق جدید
۲، مارچ ۱۹۵۶	*
۱۳، ستمبر ۱۹۵۶	*
۱۶، اکتوبر ۱۹۵۶	*
۱۰، مارچ ۱۹۵۷	*
۱۵، مارچ ۱۹۵۷	*
۵، جولائی ۱۹۵۷	*
۶، فروری ۱۹۵۸	*
۲۳، ستمبر ۱۹۵۸	*
۲۱، اکتوبر ۱۹۵۸	*
۱۲، دسمبر ۱۹۵۸	*
۱۸، مارچ ۱۹۶۰	*
۳۰، جولائی ۱۹۶۰	*
یکم مارچ ۱۹۶۳	*
۲۳، مئی ۱۹۶۳	*
۲۵، اکتوبر ۱۹۶۳	*
۲، جولائی ۱۹۶۵	*
۲، اکتوبر ۱۹۶۵	*
۱۹، مارچ ۱۹۶۶	*
۲، اپریل ۱۹۶۶	*
۱۳، مئی ۱۹۶۶	*
۲۷، مئی ۱۹۶۶	*
۲۲، جون ۱۹۶۶	*

یکم جولائی ۱۹۶۶ء	صدقِ جدید
۱۹ اگست ۱۹۶۶ء	"
۲۵ نومبر ۱۹۶۶ء	"
۲۴ فروری ۱۹۶۷ء	"
۱۷ مارچ ۱۹۶۷ء	"
۲۶ مئی ۱۹۶۷ء	"
۳۰ جون ۱۹۶۷ء	"
۱۶ فروری ۱۹۶۸ء	"
۲۶ اپریل ۱۹۶۸ء	"
۳۰ مئی ۱۹۶۸ء	"
۱۱ مئی ۱۹۶۹ء	"
۲ مارچ ۱۹۷۴ء	"
۱۵ اپریل ۱۹۷۴ء	"
۱۴ جون ۱۹۷۴ء	"
یکم جولائی ۱۹۷۴ء	"
۲۱ جنوری ۱۹۷۷ء	"
۳۰ جون ۱۹۷۸ء	"
۱۵ اکتوبر ۱۹۷۹ء	"
۶ ستمبر ۱۹۸۲ء	"
۷ جنوری ۱۹۸۳ء	"
ستمبر ۱۹۷۶ء	صوفی
۱۹۴۸ء	عالمگیر (سالنامہ)
عبدالماجد دریا بادی نمبر اگست تا اکتوبر ۱۹۷۱ء	فروغِ اردو

ترقی پسند ادب نمبر	گفتگو
جنوری ۱۹۱۷ء	معارف
فروری ۱۹۱۸ء	"
مئی ۱۹۱۹ء	"
جون ۱۹۱۹ء	"
نومبر ۱۹۱۹ء	"
جولائی ۱۹۲۰ء	"
اکتوبر ۱۹۲۰ء	"
فروری ۱۹۲۱ء	"
نومبر ۱۹۲۱ء	"
اپریل ۱۹۲۱ء	"
دسمبر ۱۹۲۳ء	"
مارچ ۱۹۲۹ء	"
جولائی ۱۹۵۱ء	"
ستمبر ۱۹۵۲ء	"
مئی ۱۹۵۵ء	"
جنوری ۱۹۸۳ء	منہاج
جنوری ۱۹۵۵ء	نقوش
جنوری ۱۹۵۷ء	"
فروری ۱۹۵۷ء	"
اکتوبر ۱۹۵۸ء	"
فروری ۱۹۶۱ء	"
اگست ۱۹۶۱ء	"

جون ۱۹۶۴ء	آپ بیتی نمبر	نقوش
ستمبر ۱۹۶۸ء		•
۲۰۱	شخصیات نمبر	•
۲۰۱	خطوط نمبر	•
جلد ۱۱	رسول نمبر	•
مئی ۱۹۶۸ء		نگار
جولائی ۱۹۳۶ء		•
اکتوبر ۱۹۳۶ء		•
۱۹۶۶ء	اصناف ادب نمبر	نگار پاکستان
جنوری ۱۹۷۰ء		•
	عبدالمجید دریا بادی نمبر	نیادور (کھٹوا)
اپریل، مئی ۱۹۷۸ء		
۱۹۴۷ء	جوبلی نمبر	ہمایوں
۲۷ جون ۱۹۶۸ء		ہمدرد

## ENGLISH BOOKS

- Abid Hussain, S.      The Destiny of Indian Muslims, Lahore, Qadiria Book Traders, 1983.
- Afzal Iqbal            Life and Work of Rumi, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1978  
The Life and Times of Muhammad Ali, Lahore, Institute of Islamic Culture, 1974.
- Allah Buksh Yusufi    Life of Maulana Muhammad Ali Jauhar: Karachi, Muhammad Ali Educational Society, 1972.
- Arberry, A.J.         The Koran Interpreted (Vol. 1) 1955.
- Bashir-ud-Din, Mirza    Ahmadiyyat or the True Islam, Qadian, 1924.
- Buckle, Henry Thomas    History of Civilization in England: London, Longmans Green and Co. 1930.
- Burckhardt, Titus      An Introduction to the Sufi Doctrine: Lahore, Suhail Academy, 1983.
- Durant, Will          The Story of Philosophy: New York, Pocket Books, 1953.
- FitzGerald, Edward     Rubaiyat Omar Khayyam: London, George G. Harrap Ltd. 1930.
- Gibb, H.A.R.          Mohammadanism.
- Greig, J.Y.T.          The Psychology of Laughter & Comedy, London, George Allen and Unwin. 1923.
- Guenon, Rene         Crisis of the Modern World: Lahore, Suhail Academy, 1983

- Hitti, Philip.K. Islam and the West, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1962.
- Hoffding, Harald A History of Modern Philosophy (Vol.1) Dover Publications, 1955.
- Iqbal, Allama Muhammad The Reconstruction of Religious Thought in Islam: Lahore, Ashraf Press, 1968.
- Khalifa, Muhammad The Sublime Quran and Orientalism, New York and London, Longmans, 1983.
- Klineberg, Otto Social Psychology, New York, Henry Holt and Co. 1947.
- Lecky, W.E.H. History of European Morals (Vol.I and II) London, Longmans Green and Co. 1913.
- Lings, Martin What is Sufism. Lahore, Suhail Academy, 1983.
- Maudsley, Dr. Pathology of Mind: London, Macmillan and Co. 1895.
- Mcdougall, William The Outline of Psychology, London, Methuen and Co. 1961.
- An Introduction to Social Psychology. London, Methuen and Co. 1963.
- Mill, John Stuart Essays on Politics and Culture, New York, Doubleday and Co. 1962.
- Oliver, J. Thatcher A General History of Europe: London, John Murray, 1905.
- Oliver Lodge Pioneers of Science, New York, Macmillan and Co. 1904.
- Pickthall, M.M. Meaning of Glorious Quran, Lahore, Taj Company, 1930.



- Stroll, Avrum and Popkin, Richard H. Introduction to Philosophy: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Introductory Readings in Philosophy: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Ray, P.K. A Text Book of Deductive Logic: London, Macmillan and Co. 1912.
- Richard, Paul To the Nations: Madras, Madras Ganesh and Co. 1919.
- Sampson, George Concise Cambridge History of English Literature, Cambridge, 1965.
- Sharif, M.M. Muslim Thought, Its Origin and Achievements: Lahore, Institute of Islamic Culture, 1980.
- Sherwani, Latif Ahmed (ed.) Speeches, Writings and Statements of Iqbal: Lahore, Iqbal Academy, 1972.
- Stace, W.T. A Critical History of Greek Philosophy: Islamabad, National Book Foundation, 1982.
- Tipton, I.G. Berkley--the Philosophy of Immaterialism: London, Methuen and Co. 1974.
- Trilling, Lionel. ed. Literary Criticism: New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Vahid, S.A. (ed.) Thoughts and Reflections of Iqbal: Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
- Wallace, William Epicureanism: London, Society for Promotion of Christian Knowledge, 1902.
- Watson, George The Literary Critics: London, Penguin Books, 1964.

- Zafar Ali Qureshi
- 
- Prophet Muhammad and His Western Critics: Lahore, 1985.
- Gandhiji (His Life and Work): Bombay, Karnatak Publishing House, 1944.

### PERIODICALS

- |                       |                       |
|-----------------------|-----------------------|
| Bombay Chronicle      | 12th March 1944.      |
| Dawn                  | 4th Nov. 1983.        |
| East and West         | Oct. 1912.            |
| " " "                 | Oct. 1913.            |
| The Hindustan         | 14th April 1944.      |
| The Islamic Quarterly | Oct. 1954, Oct. 1956. |
| Leader                | 1st June 1943.        |
| Modern Review         | Sep. 1919.            |
| " " "                 | Oct. 1920.            |
| " " "                 | May 1922.             |
| " " "                 | Oct. 1928.            |
| Morning News          | 20th June 1943.       |
| Onward                | 14th June 1943.       |
| Times of India        | 13th Aug. 1943.       |

## (صحیح نامہ)

صحیح	غلط	سطر	صفحہ
غصہ گرمی	غصہ گرمی	۵	۲۶
عبدالمجید دریا بادی	عبدالمجید دریا بادی	عنوان	۱۳۳
سُوئے ادب	سوئے ادب	۱۲	۲۲۴
سُوئے ادب	سوئے ادب	۱۸	۲۲۶
ہوش بگدائی	ساحل بگدائی	۵	۳۱۹
مقاش	مقاش	۴	۳۳۵
دانشور	دانشو	۹	۴۵۶
سُوئے فہم	سوئے فہم	۷	۵۰۸
ہونڈنگ	ہونڈنگ	۹	۵۳۴
ویقیما الصلاۃ	ویقیما الصلاۃ	۱	۵۸۱
ثَمَّ	ثَمَّ	۱۰	۵۸۹
لاہوری	لاہور	۲۴	۵۹۳
اٹمہ	اٹمہ	۱۵	۶۰۳
المعجم الفرس	المعجم الفرس	۳	۶۲۹
فرعون	فرعون	۱۸	۶۳۶
قرآن	قرآن	۹	۶۶۲
ایڈوکیٹ	ایڈوکیٹ	۱۷	۶۶۵
قہقہوں	قہقہوں	۵	۷۰۶
ہکے	ہکے	۵	۷۱۹

1698

